



Izdavači: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
Centar za mladež Zaprešić

Za izdavača: Nikola Skledar

Recenzenti: Esad Ćimić
Mladen Labus

© 2005. Institut za društvena istraživanja u Zagrebu

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica – Zagreb

UDK 140.8"200"(0:82-4)

SKLEDAR, Nikola

Filozofijske, religijske i društvene
teme : (rasprave i osvrti) / Nikola
Skledar. – Zagreb : Institut za društvena
istraživanja ; Zaprešić : Centar za
mladež, 2005. – (Biblioteka Znanost i
društvo ; 12)

ISBN 953-6218-21-6 (Institut)

450525180

Nikola Skledar

FILOZOFIJSKE, RELIGIJSKE I DRUŠTVENE TEME

(RASPRAVE I OSVRTI)

INSTITUT ZA DRUŠTVENA ISTRAŽIVANJA U ZAGREBU
CENTAR ZA MLADEŽ ZAPREŠIĆ
Zagreb, 2005.

U spomen supruzi Dunji

SADRŽAJ

Predgovor	7
I Filozofija i duhovni i društveni život	9
Filozofija i znanost	11
Filozofija i religija	20
Suvremeni odgoj/obrazovanje i filozofija čovjeka	28
Suvremeni društveni život i vrednote	36
II Filozofija i društveno-humanistička znanost	43
II.1 Filozofija	45
Filozofija u novome ključu S. Langer	47
Philosophie der Sozialwissenschaften K. Achama	49
Rad i bog V. Sutlića	54
Sofistika kao istina privida i Od sofista do Nietzschea Ž. Škuljevića	68
Od ontologije do filozofije povijesti L. Veljaka	77
New Age i Moderna Bl. Despot	82
Umjetnost i povijesni svijet V. Mikecina	85
II.2 Društvena i humanistička znanost	89
Zanat sociologa R. Supeka	91
Uvod u sociologiju sporta Z. Žugića	98
Bioetika i ekologija I. Cifrića	101
Izvori individualnosti T. Švoba	105
Deset dijaloga o povijesti F. Petrića	108
Kultura i povijest S. Čolić	118
Uvod u znanost o kulturi E. Kalea	122
Antropologija kao kritika kulture G. E. Marcusa i M. J. Fischera	127
Drugi i sličan M. Segalen	131
III Religija i religiologija	135
Soziologie der Religion G. Menschinga	137
Djelokrug i domet Feuerbachove kritike religije D. Berlota	140
Filozofsko-teološki dijalog s Marxom T. Vereša	143
Religija i društvo (zbornik)	146

Camilo Torres – kršćanin u službi revolucije M. Oršolića	154
Znati i verovati Đ. Šušnjića	160
Izazov alternativnih teologija I. Maštruka i Crkva u Latinskoj Americi I. Mlivončića	164
Drama ateizacije E. Ćimića i Od krize religije do religije krize S. Vrcana	170
Ateizam kao povijesni humanizam E. Ćimića i Religija i kriza N. Dugandžije	182
Sveto i svjetovno E. Ćimića	186
O religiji i ateizmu D. B. Đorđevića	191
Budućnost religije J. Jukića	197
New age i kršćanstvo S. Jambreka	203
Život i vjera W. W. Meissnera	208
IV Društvo i politika	213
Industrijska demokratija (zbornik)	215
Hegel i država E. Weila	219
Poredak i sloboda Lj. Tadića	221
Političko društvo i politička mitologija A. Krešića	224
Politika kao sudbina E. Ćimića	227
Te vjetrenjače P. Matvejevića	230
Demokracija u pluralnim društvima A. Lipjharta	233
Razgovorom prema životu S. Bašića	240
Podaci o tekstovima	245
Bilješka o autoru	247

Predgovor

Kako upućuje naslov i podnaslov knjige *Filozofijske, religijske i društvene teme (Rasprave i osvrti)*, u njezinim koricama nalaze se filozofijski ogledi i kritički osvrti na odabrane knjige i zbornike o naslovom naznačenim temama.

Tekstovi su objavljeni pretežno u periodici, u različitim filozofijskim i društveno-humanističkim časopisima, a promišljaju i osvrću se na djela brojnih relevantnih domaćih i stranih autora o toj svagda aktualnoj, a nadamo se, i *sada i ovdje* zanimljivoj tematici.

Nastali su u veoma dugom vremenskom razdoblju kao promišljanje naznačenih problema i odjek recentne literature i ideja koje je donosila, pa su stoga razloga u knjizi svrstani problemski, a unutar toga, u pravilu, logičkim te kronološkim redom njihova objavljivanja.

U knjigu su uvrštene, pod naslovom *Filozofija i dubovni i društveni život*, prvo rasprave o temeljnim teorijskim (*theoría*) temama (izloženim u ovom obliku na filozofskim skupovima u Zagrebu, Cresu, Sarajevu i Subotici) o odnosu filozofije i znanosti, filozofije i religije, suvremenoga odgoja/obrazovanja i filozofijske antropologije te o vrijednosnim problemima u suvremenom društvenom i političkom životu, kao teorijskom utemeljenju i tematskom okviru naših uvijek, pa tako i *hic et nunc* aktualnih naslovljenih tema.

U drugom poglavlju *Filozofija i društveno-humanistička znanost*, predstavljena su i raspravljana značajna djela koja obrađuju temeljna čovjekova ontologijska, etička i bioetička, estetička, filozofijskopovijesna, socijalnofilozofijska i antropologijska pitanja.

U ovom kontekstu valja, samo usput, napomenuti zašto je uporabljena sintagma *društveno-humanistička znanost*. Kod nas je, naime, davno prihvaćena jedna američka pozitivistička klasifikacija znanosti koja odnosne znanosti strogo dijeli na *društvene i humanističke*. Tako su, primjerice, znanost o društvu i socijalna antropologija (paradoksalno) svrstane u društvene znanosti, a kulturna antropologija u humanističke. No, sociologija i socio-kulturna antropologija kao jedinstvena znanost, samo s različitim naglascima (*C. Levi-Strauss*), jesu znanosti o čovjeku, o njegovoj (i od njega neodvojivoj) društvenosti i kulturi, pa su, prema tome, i one eminentno i jednako humanističke kao i društvene!

Treće poglavlje, naslovljeno *Religija i religiologija*, sastoji se od otvorenoga dijaloga s različitim teorijskim elaboriranjima vazda duhovno intrigantnoga fenomena religije (*religio*, lat. – čovjekova povezanost i upućenost na ono nadnaravno, božansko), vjerovanja i nevjerovanja u svim njihovim metafizičkim, moralnim, psihičkim i društvenim dimenzijama i u različitim filozofijskim, teologijskim, sociologij-

skim i psihologijskim pristupima, odnosno u njihovoj transdiscipliniranoj, religiolo-
gijskoj sintezi (*J. Wach*).

Četvrto poglavlje *Društvo i politika*, sadrži kritičke prikaze zanimljivih knjiga koje se bave temeljnim društvenim i političkim problemima: slobodom, demokracijom, pluralizmom, poretком, državom, sa stajališta socijalne filozofije, sociologije i politologije, ali i interdisciplinarno.

Usudujemo se nadati da će ne samo stručnjaci iz prostranoga dodirnutog filozofijskog i društveno-humanističkoga područja, nego i svi duhovno znatiželjni čitatelji u ovom dijapazonu tema naći nešto što će ih zaintrigirati i potaknuti na razmišljanje o bitnim, trajnim, ali i urgentnim, duhovnim i društvenim pitanjima.

U Zaprešiću, početkom 2005.

N. S.

I. FILOZOFIJA I DUHOVNI I DRUŠTVENI ŽIVOT

Filozofija i znanost (s posebnim osvrtom na znanost o društvu)

Stari Grci u poimanju filozofije (*philosophía*) su pod *philía* podrazumijevali ne samo puku naklonjenost, već istinsku težnju, pravu ljubav (*eros*), a pod *sophía* ne samo naravnu bistrinu, tzv. "zdrav razum", već razumijevanje, raz-viđanje počela, iskona (*arbé*) i temelja (*ousía*) svega što jest. Takva se mudrost, međutim, nikada ne može do kraja postići, jer kada bismo je postigli, prema njoj više ne bi trebalo težiti, kako je to i sa svime što zasigurno i trajno posjedujemo. Zato i čovjek može biti samo ljubitelj mudrosti, *philóshopos*, a ne *sophós*, sveznajući mudrac ravan bogovima, štoviše Bogu.

Predmet filozofije, dakle, različito od znanosti, gdje je strogo određen i kao takav ograničen, nije ograničen nego je sve što jest i osnova toga svega – bitak. Budući da on nije dostupan osjetilnom iskustvu, jer ga transcendiraju, treba mu i pristupiti primjerenom metodom. Ta je metoda nadiskustvena, transcendentalna, teorijska (*theoría*, grč. – umsko promatranje, zrenje bitnoga u pojavnom), za razliku od teorijsko-empirijske znanstvene metode.

Izvori filozofiranja, tj. ono što čovjeka potiče da misli o svijetu, sebi samom itd., teorijske su i praktične naravi.

Teorijski izvor promišljanja svijeta je čovjekova teorijska znatiželja (*thaumazein*) i sumnja u poznatost i uobičajenost pojavnosti, tj. urođena radoznalost da spozna temeljna načela svijeta što ga okružuje i svoje mjesto u tom svijetu.

Praktično je vrelo filozofiranja život sam sa svojim pitanjima i suprotnostima, potresenost sa sukobom smisla i besmisla u njemu, pitanje o iskonu i *eshatonu*, otkuda čovjek dolazi, kamo ide i čemu, koji je smisao njegove sreće i sudbine, njegove pojavnosti u kozmosu i u povijesti?

No, ta teorijska i praktička pitanja nisu nimalo jednostavna i samorazumljiva. "Priroda se voli prikrivati", rekao je *Heraklit*. Stoga treba uložiti napor razmišljanja da se to razotkrije, za što nije dovoljan običan, svakodnevni "zdrav razum". Filozofija počinje tek tamo gdje on prestaje, kamo on ne dopire.

I na kraju, valja reći da i teorijski i praktički filozofijski odgovori nisu utilitarni, nemaju neku praktičnu, pragmatičnu korisnost, već služe kao orijentacija i luč (*Vor-Schein*, *E. Bloch*) u životu i društvu, u odnosu spram sebe i drugih.

U praktičke filozofijske discipline, uz ostale, u školskoj podjeli filozofije, ubraja se i filozofija povijesti i socijalna filozofija, iz kojih se rodila i s kojima je u bitnoj svezi znanost o društvu.

Društveni fenomeni i njihova bit najprije su bili predmetom filozofijskih refleksija i objekcija. Tek u filozofijskim idejama o razvitku i napretku ljudskoga društva i čovječanstva (*G. B. Vico, G. W. F. Hegel*), znanost o društvu ima svoje neposredne izvore i preteče. Preciznije, ona vuče svoje podrijetlo izravno iz filozofije povijesti koja sa spomenutim misliocima postaje svjesna da je društvo povijesno, da je tijekom vremena podložno promjenama. Dakako, znanost o društvu ukorijenjena je u socijalnoj filozofiji još od klasičnih Grka (*Platon, Aristotel*) i u njihovim pitanjima i odgovorima.

Svako promišljanje i pristup povijesti i društvu temelji se na određenim filozofijskim pretpostavkama i shvaćanjima biti i smisla društva i povijesti. Ako takvo promišljanje hoće biti doista filozofijsko i povijesno, a ne dogmatsko, ideologizirano, treba biti svjesno svoje pretpostavnosti, ali i ostati otvoreno, što je jedino primjerenom otvorenosti povijesnoga obzorja.

Što se, pak, socijalne filozofije tiče, ona se pita o biti i smislu ljudskoga društva uopće i pojedinih društvenih pojava, ljudske društvenosti i zajednice, o odnosu društva i pojedinca, o čovjekovoj slobodi, pravima i dužnostima u društvu. Iako nisu bili svjesni povijesnosti ljudskoga društva, stari su filozofi dali veoma oštroumne objeckije o različitim društvenim pojavama i njihovoj biti, o smislu ljudske društvenosti i zajedništva. Predstavnici socijalne filozofije od starih Grka, preko srednjega vijeka (*Sv. Augustin*), i novovjekovnih klasika društvene misli (francuski prosvjetitelji, engleski društveni teoretici, mislioci klasičnoga njemačkog idealizma) dali su svoje odgovore na ključna pitanja čovjekova društvenoga života i egzistencije uopće, koji su postali civilizacijska tekovina, a koja je kao ideal sadržana i u suvremenim organizacijama društva i društvenim teorijama.

Kao i ostale znanosti, (fundamentalne prirode), tako su se i znanosti o ljudskom društvu, kulturi i duhu iznjedrile iz filozofije (koja je za razliku od predlogičkoga, fantastičnog mita (*mythos*) tražila racionalne i argumentirane odgovore na bitna čovjekova pitanja – o kozmosu, prirodi, njemu samom i njegovu društvu).

To je rodno mjesto znanosti u filozofiji i razliku između njih naznačio već *Aristotel* razlikovanjem “prve filozofije” (kasnije metafizike) od “drugih filozofija” (znanosti).¹

Proces odvajanja znanosti od filozofije počinje, znači, već u antici, tj. čim se o određenom području zbilje skupila potrebna količina elementarnih znanja i razvili njemu primjereni osnovni metodski postupci.

Novovjekovni obrat u mišljenju i poimanju bitka, povezan s novim, građanskim značajem novovjekovnoga društva, što čovjeka i njegov *ratio* postavlja u središte

¹ Usp. *Aristotel, Metafizika*, H. S. N. Liber, Zagreb, 1992.

kozmosa, a ne prilagođuje ga više antičkom *Logosu*, dovršava taj proces odvajanja. Otada osnovno filozofijsko pitanje ne proizlazi iz teorijske znatiželje, divljenja čudu bitka (*thaumazein*), već iz korisnosti. U novom vijeku mijenja se i razumijevanje filozofije same. Filozofija kao *philosophía* što izvire iz životne prakse, i u nju treba teorijsko-praktički uvirati kao orijentacija i usmjerenje života prema istini, dobru i ljepoti (*Aristotel*), nije sada više primarno *theoría*, već mora biti praktična upravo u pragmatičnom, utilitarnom smislu riječi – kao znanost i njezina tehnička primjena, umijeće (*techne*) gospodstva nad prirodom i svijetom.

Ona više ne pita: “što je sve što jest?”, nego: “kako i koliko nešto jest?”. Kvantiteta, a ne kvaliteta postaje temeljna kategorija novovjekovne filozofije. Matematika, geometrija i mjerenje postaju uzor filozofiranja (*B. Spinoza*), odnosno kriterij istinitosti, istina izvjesnost znanoga, a metoda osnovna preokupacija filozofije. Ali, ne metoda (*metodos*) kao put i način otkrivanja istine bitka (*aletheia*), već kao oruđe osiguranja znanja o pojedinim bićima.

Time počinje proces rastvaranja filozofije kao filozofije, njezina preoblikovanja u znanost (*od R. Descartesa do G. W. F. Hegela*) i odjeljivanja posebnih znanosti od filozofije, pa tako bit moderne znanosti proizlazi iz biti novovjekovne filozofije.

Zbog velike složenosti društva i čovjeka te metodologijskih razloga s time povezanih, to se odvajanje duhovnih znanosti od filozofije, kako je znano, u odnosu spram ostalih, prije svega temeljnih prirodnih znanosti, dogodilo znatno kasnije, tek polovicom devetnaestoga stoljeća. Zato i znanost o društvu i kulturi ima zajedničku povijest s filozofijom, budući da su sve do tada socio-kulturni fenomeni, njihova narav i smisao bili predmetom filozofijskih razmišljanja i objekcija o društvu i čovjeku kao društvenom biću.

To da znanost o društvu nastoji biti znanstvena, znači prije svega, da je racionalan oblik duhovne djelatnosti koji nužno ima i empirijski odnos. To će reći da se osniva na općim logičkim pravilima i primjeni valjanih oblika misli u procesu spoznaje, te da njezine teorijske hipoteze treba, osim teorijski, i iskustveno provjeravati i potvrđivati njihovu valjanost.² Doduše, teško je povući strogu granicu između empirijskih i neempirijskih (*meta-fizičkih*) sadržaja. Ali, ta granica, iako latentna i fluidna, ipak postoji i neka čovjekova pitanja (npr. problem egzistencije transcendentnog bića, besmrtnosti duše i vječnoga života u onostranosti) ne mogu biti predmetom neposrednoga iskustva, pa prema tome ni znanosti koja se kreće na empirijskom-prirodnom, društvenom i psihičkom području. Spomenuta pitanja predmet su drugih oblika duha-teologije i filozofije, čiji je predmet nadempirijski, i umjetnosti na svoj način, također.

² Usp. Kuvačić I., Znanost i filozofija, Naše teme, Zagreb, 8/63.

Ovdje valja napomenuti da velike teorijske sustave u znanosti o društvu i nije moguće do kraja empirijski verificirati, što i proizlazi iz biti teorije kao teorije (*theoríā*), već tu svagda ostaje jedan nadiskustveni (socijalnofilozofijski) ostatak.

No, to ne znači da su ti teorijski dijelovi znanstveno nerelevantni ili neupotreb-
ljivi, već naprotiv, oni služe kao izvorište heurističkih ideja znanosti o društvu i nje-
zine metode te tako potiču i usmjeruju istraživanja. Tu se i očituje i na djelu jest bit-
na sprega znanosti o društvu sa socijalnom filozofijom. Naime, neka od tih teorij-
skih shvaćanja, pa i kad su po svojoj naravi i biti empirijski neprovjerljiva, mogu se
pokazati kao plodne znanstvene hipoteze i naslućivanja koja onda motiviraju i
usmjeruju daljnja istraživanja.

Ona prestaju biti strogo znanstveni iskazi i potpadaju pod druge kriterije vred-
novanja (filozofijske, vrijednosne). Upravo se tu znanost susreće sa spekulacijom.
Analiza teorijskih postavki od kojih počinje istraživanje (osobito u znanosti u
društvu) jest najbolji način razmatranja njezina odnosa s filozofijom. U kreativnoj
kompoziciji teorijskoga, pojmovnog okvira koja se osniva na inventivnom uopćava-
nju iskustvenih činjenica, ljudska svijest transcendirira strogo pozitivnu znanost i pre-
lazi na filozofijski teren koji uključuje, osim diskurzivno-racionalnoga, i ovaj mo-
ment inventivnosti i imaginativnosti.³

U suvremenoj znanosti o društvu, i bez obzira na različita teorijsko-metodologij-
ska usmjerenja, ipak postoji, makar i samo deklarativno, neka suglasnost o određe-
noj povezanosti teorijskoga polazišta i empirijskoga istraživanja društva. Poznato je
i priznato da teorijske pretpostavke i shvaćanja društvene zbilje usmjeruju istraživa-
nje, selektivno određuju i fokusiraju što će se i zašto istraživati, koje će se pojave i
proces i iz društvene strukture i dinamike izdvojiti, i s time u vezi, kojim će se meto-
dama, tehnikama i instrumentima istraživati.⁴

Stoga, bitna teorijsko-metodologijska zadaća znanosti o društvu jest sretna sinte-
za teorije i empirije. Taj permanentan zadatak proizlazi iz biti i naravi društveno-
humanističke znanosti u kojoj ne može biti krajnjih rezultata i pristupa koji bi bili
konačno oblikovani kako u teorijsko-hipotetičkom, tako i u metodologijskom po-
gledu. Cjelokupna znanost i njezin napredak zapravo se zbiva i odvija u nepresta-
noj bitnoj uzajamnosti, u dijalektičkoj igri konstitutivnih njezinih aspekata-teorijsko-
ga i empirijskoga. Znanost o društvu ostaje, dakle, svagda progresivan hod u otvo-
renom obzoru povijesne istine.

S druge strane, jasno je i to, da se znanstvene socijalne teorije ne kreiraju *ex ni-
bilo*, već da one imaju svoj predložak i osnivaju se na aktivnom odnosu s društve-

³ Usp. Op. cit.

⁴ Usp. Supek, R., *Zanat sociologa*, Školska knjiga, Zagreb, 1983.

nom zbiljom, iskustvenim činjenicama, tj. njihovim svezama koje su (bar relativno) stalne, koje se redovito ponavljaju, pa nisu slučajne, nego opće.

Ali, valja naglasiti da socijalne teorije, osim ovih, imaju još neke svoje determinante i dimenzije. Uz socijalno-filozofijske, onto-antropologijske, epistemologijske i povijesne, to su odrednice subjektivne, personalne naravi. Znači one što proizlaze iz znanstvenikove osobnosti kao subjekta unutar određenoga povijesnog, socio-kulturnog sklopa. To je tzv. "osobna jednadžba" znanstvenika.⁵

Prema tome, predmet istraživanja, osobito društvenoga, uvijek je, kao isječak iz složene cjeline društvene strukture i njezine dinamike, istraživačeva konstrukcija, budući da istraživač svojim teorijskim stajalištem određuje okvire i granice, a time i samu prirodu istraživanja.⁶

A biti svjestan vlastitih postavljenih granica u istraživanju znači imati svijest o cjelini, o totalitetu društvenih odnosa i procesa što baca pravo svjetlo na sveze između relevantnih pojedinačnosti i na njihovu smislenu povezanost sa cjelinom; to znači biti kadar vidjeti i preko tih granica, a što je pretpostavka za njihovo moguće prekoračenje u smjeru i u obzoru totaliteta.

To je bitna razlika do ograničenoga empirizma i pukoga pozitivizma te od teorijskoga konstruktivizma, koji ili se zatvaraju u okvire danoga uskog predmetnog (i metodologijskog) područja, ili pak ostaju apstraktan kabinetski posao. Zato je, dakako, osim metodologijske (tehničke, zanatske) spremne, potreban i neophodan univerzalan socijalnofilozofijski i filozofskopovijesni uvid u cjelinu društva i društvenih kretanja.

Znanost uopće kao u osnovi racionalan (logički) oblik duha ne može se zamisliti bez nekih onto-gnoseologijskih pretpostavki (postulata) o zbilji koju hoće spoznati (o objektivnom postojanju određene uzročno-posljedične povezanosti, zakonitosti ili bar pravilnosti, zatim o mogućnosti spoznaje te zbilje itd., bez kojih ne bi imala *raison d'être* jer znanost uz skepticizam kao osnovno stajalište i polazište nije moguća, dok je metodička skepsa, a ne naivni optimizam, neophodna, ali koje pretpostavke svojim vlastitim mogućnostima i metodama ne može dokazati, budući da svijet doživljavamo na jedan mogući način koji je određen organizacijom i mogućnostima naših osjetila i našega spoznajnog aparata (a pitanje je, je li kao takav?)⁷.

Baveći se ljudskim društvom i njegovim povijesnim razvojem, međusobnim utjecajem organizacije društva, društvenih i kulturnih tvorevina i vrijednosnoga sustava,

⁵ Usp. Op. cit.

⁶ Usp. Op. cit.

⁷ Usp. Šušnjić, Đ., Otpori kritičkom mišljenju, Beograd, 1971.

mentaliteta, odnosa prema svijetu te načina života uopće, znanost o društvu polazi nužno od nekih onto-antropoloških i socijalnofilozofijskih pretpostavki o naravi čovjekova bića, zatim o biti ljudske društvenosti i kulture, odnosa pojedinac-društvo te od shvaćanja smisla i svrhe čovjekove povijesti i njezina razvoja, a što se nikada ne može do kraja i bez ostatka empirijski verificirati, nego svagda u osnovi ostaje filozofijskom vizijom i dinamičkim utopijskim (ne utopističkim!) idealom.

Temeljnu značajku društveno-humanističke znanosti uopće, njezinu povezanost s filozofijom, pregnantno je izrekao francuski filozof i sociolog *L. Goldmann* u Uvodu njegove knjige *Humanističke znanosti i filozofija*.⁸

Budući da filozofija, kaže on, izriče spoznaje o ljudskoj naravi, o odnosu ljudi prema drugim ljudima i kozmosu, te istine (dakako ne konačne) trebaju se nalaziti u temelju humanističke znanosti. Ta znanost onda, naglašava Goldmann, treba biti filozofijska da bi bila i znanstvena (tj. istinita).

Znanost o društvu u proučavanju i istraživanju društva valja sve to imati na umu. Naime, ako ne želi biti samo puka deskriptivna i bornirana kvantitativna disciplina (sociografija), mora implicirati i te dimenzije i aspekte, tj. onto-gnoseologijske, onto-antropološke i strukturalno-povijesne.⁹

Stoga se razloga strogo pozitivistički ili empiristički orijentirana znanost o društvu, ograničena na deskripciju ili samo neke kvantitativne odnose, čini reduciranom disciplinom kojoj u odnosu spram čovjeka i društva izmiče ono bitno, ono eminentno ljudsko (*Aristotel, tā anthropolōgía*) kao srž i smisao svake društvenosti i zajedništva (pa prema tome i humanističke znanosti o društvu), a što se povijesno mnogostruko manifestira u raznolikim društvenim i kulturno-duhovnim varijetetima.

Zajednička je znanosti s filozofijom (i ostalim oblicima duha) određena kreativna dimenzija. Naime, u kompoziciji teorijskoga pojmovnog okvira znanstvenih istraživanja, što se osniva na inventivnom uopćavanju sveza i odnosa iskustvenih činjenica, kako je već rečeno, ljudski duh transcendirira diskurzivno-racionalnu sferu svijesti i ulazi u poietičko područje koje uključuje i dimenziju maštovitosti. Granice znanstvene racionalnosti i metode nisu granice ljudskoga duha uopće, koji obuhvaća i slojeve nadosjetilnoga svijeta, a koji se doživljava i kojemu se pristupa drukčije, a-racionalno, intuitivno.

Ova teorijska "pupčana spona" znanosti o društvu i filozofije ima i svoje metodološke reperkusije. Te reperkusije očituju se prije svega u obostranom služenju nekim općim metodama mišljenja i spoznavanja, znači i transcendentalnom (*theor-*

⁸ Usp. Goldmann, L., *Humanističke nauke i filozofija*, Kultura, Beograd, 1960.

⁹ Usp. Supek, R., Op. cit.

ia-umsko motrenje bitnoga), uz napomenu da osim toga metodologijskog zajedništva postoje i neke osnovne metodologijske razlike koje proizlaze iz razlike između filozofije i znanosti uopće.

Što se tiče spomenute bitne metodologijske razlike, ona se sastoji u tome što je osnovni postupak filozofijskoga pristupa svome u biti meta-fizičkom predmetu umsko motrenje, zrenje biti (što dakako uključuje i intuiciju), znači transcendentalno promatranje, nasuprot teorijsko-empirijskom, objektivnom i provjerljivom, sustavnom i preciznom (po mogućnosti mjerljivom) znanstvenom pristupu iskustvenom predmetu, te empirijskim tehnikama i metodama znanosti, budući da, za razliku od znanosti, filozofija ne mora (a i ne može) imati empirijski odnos prema svojem nadiskustvenom predmetu).

Znanstvena spoznaja kao metodički organiziran i sustavno sreden oblik opće i objektivne racionalne spoznaje, iako polazi od nekih filozofijskih pretpostavki, razlikuje se, dakle, od filozofijske spoznaje (koja je također u biti racionalna, umska) u osnovi po tome što ona, za razliku od filozofijske, mora imati empirijski odnos ili iskustveni cilj (predmet) koji je dostupan našem osjetilnom iskustvu – neposredno ili njegovom produžetku u obliku znanstvenih instrumenata. Kao takva, znanstvena spoznaja razlikuje se od tzv. “zdravorazumske spoznaje”, što znači snalaženja u različitim situacijama i rješavanje problema svakodnevnoga života, tj. od naravne inteligencije, zatim od subjektivne, intuitivne, neposredne, umjetničke i a-racionalne (ili nadracionalne), također emotivno obojene religijske “spoznaje” tj. doživljaja, odnosno vjerovanja.

Znanost o društvu i ostale društvene i humanističke znanosti imaju zajedničke osnovne značajke i načela znanosti kao takve s prirodnim znanostima. Sve su one racionalan (logički) i empirijski oblik čovjekove stvaralačke duhovne djelatnosti kojima se otkrivaju novi još nepoznati predjeli prirode, društva i ljudskoga duha. U tom procesu metodičkoga i sustavnoga spoznavanja zbilje trebaju postići objektivne, što preciznije, opće i provjerljive spoznaje o svojem predmetu.

No, one se i razlikuju, što proizlazi iz različitosti predmeta – prirode i društva, što je i metodologijski značajno, kako je to ispravno primijetio klasik društvene misli *M. Weber*.¹⁰ Te razlike proistječu iz biti ljudskoga ponašanja koje ima neke specifičnosti u odnosu spram prirode. Čovjek živi u društvu i mijenja svoju društvenu organizaciju i svoje društvene odnose u skladu sa svojom praktično-proizvodnom djelatnošću te ciljevima koje sebi postavlja. Dakle, ima povijest, čiji je on aktivan subjekt. To znači da stvara društvene situacije i odnose koji su jedinstveni i u istom obliku neponovljivi. Dok se prirodni procesi mogu ponavljati beskonačno puta, društveni su procesi jednokratni. To dalje znači da, izučavajući društvene procese,

¹⁰ Usp. Weber, M., *Privreda i društvo*, Prosveta, Beograd, 1976.

ne možemo doći do zakona koji bi imali trajno važenje kao u prirodnim znanostima, nego dolazimo do zakonitosti koje važe samo relativno, samo za određeno vremensko razdoblje ili samo za određenu društvenu organizaciju. Osim toga, i čimbenik slučajnosti, koji proizlazi iz ljudske volje, namjere i intervencije u društvene i povijesne tijekove, mnogo je veći nego u prirodnim procesima.

Postoji još jedna važna razlika. U prirodnim procesima koji se razvijaju i evoluiraju kroz neke faze razvitka mogu se predvidjeti budući stupnjevi na osnovi poznavanja početnoga ili prošloga stanja. I, obrnuto. Iz sadašnjeg stanja možemo zaključiti na prethodne stupnjeve razvitka. U društvenim znanostima na taj način to nije moguće. Stoga kažemo da su prirodni procesi reverzibilni dok su društveni procesi ireverzibilni. Postoji, naime mala vjerojatnost da bi se s određenoga stupnja povijesnoga razvitka vratili na prijašnje stupnjeve (bez ostatka, iako regresa ima).

Društvene su pojave, dakle, po svojoj strukturi složenije od prirodnih.

“Ovdje su stvari toliko raznovrsne da ono što je u njima zajedničko ostaje skriveno za poglede, one su toliko pokretljive da izgleda kao da bježe promatraču. Štoviše, uzroci i posljedice se ovdje toliko međusobno prepleću da treba mnogo paziti da se ne pobrckaju.” (*E. Durkheim*).

Nadalje, društvene pojave izložene su većoj individualizaciji (ne postoje dva identična društva), za razliku od univerzalnosti prirodnih procesa. Mnogo su neodređenije u svojim zakonitostima, čak su izložene različitim vrstama zakonitosti (*polideterminizam*) u svojem razvitku. Također i *indeterminizam* ima znatno veću ulogu (ne postoji strogo određena uzročno-posljedična sveza).

Prirodne znanosti bave se prirodnim pojavama i činjenicama koje objašnjavaju s pomoću prirodnih zakona i zbog toga su *nomotetske* (*nomos*, grč. – zakon).

Društvene i humanističke znanosti bave se značenjima i smislom društvenih, kulturnih, duhovnih pojava, nastojeći ih razumjeti. One su *idiografske* (*idios*, grč. – svoj, vlastiti, *grafo* – pišem), znači s vlastitim “rukopisom”, svojevrstne, zasebne.

Nadalje, *M. Weber* sa svojom “sociologijom razumijevanja” (*verstehende Soziologie*) znači oštru reakciju na pozitivizam u društvenim znanostima (*A. Comte*, *E. Durkheim*). To znači da se, po *Weberu*, društvene pojave ne mogu istraživati “kao stvari”. Time on osporava stajalište da se u društvenim znanostima mogu primijeniti metodologijski postupci koji su već provjereni u prirodnima. Kao osnovni razlog za to navodi sumnju o bitnoj mogućnosti otkrivanja strogih zakona u društvenom životu (i to ponajprije zbog sudjelovanja ljudske volje).

On stoji na stajalištu o značajnijoj razlici između prirodnih i društvenih i kulturnih pojava, pa prema tome i prirodnih i društvenih (duhovnih) znanosti, osobito s obzirom na njihove metode. Prirodne znanosti mogu samo ustvrditi uzročne sveze

između pojava i s pomoću njih kauzalno objasniti pojedine prirodne događaje. Znanost o društvu može razumjeti ponašanje ljudi koji sudjeluju u nekom društvenom odnosu. Razumijevanje društvenoga i kulturno-duhovnoga ljudskog djelovanja, smisla i značenja društvenih i kulturno-duhovnih tvorevina, osnovna je zadaća znanosti o društvu, čovjeku i kulturi.

I, konačno, znanost je jedan od oblika duha koji je svagda povijesno situiran, fenomen duha koji je determiniran ne samo vlastitom unutarnjom logikom, već i određen društveno-povijesnim (a i ideologijskim) potrebama. To znači da je ona nužno uklopljena u jedan povijesni sklop, o smislenosti kojega ovisi kako će biti angažirana i uporabljena: humano ili destruktivno.

Ako suvremena znanost ne zaboravi potrebu za smislom, prema tome i svoj vlastiti smisao, moglo bi doći do njezinoga dijaloga s filozofijom, do njihova mogućeg plodnog susreta (a ne sukoba).

U dodiru s filozofijom koja se zauzima i pita za bit i smisao svega, pa i za humani smisao znanosti, znanstvenik prema tome treba biti odgovoran za svoje rezultate i humanistički angažiran.

Humanistička, teorijski osmišljena znanost o društvu, ako ne želi biti ograničena dogmatska (ideologizirana) ili pozitivistička i empiristička disciplina, mora u sprezi s humanističkom socijalnom filozofijom, biti i ostati oprezna, svjesna mogućnosti, bolje reći opasnosti, da se dogmatski predviđeno i futurološki programirano obzorje mogućeg povijesnog cilja i smisla, tj. ozbiljenja ljudske slobode, zatvara, znači ideologizira (kao u dogmatskom marksizmu npr.).

Kao zbiljski napor (*eros*) za otkrivanje i dohvaćanje iskona i smisla društva, povijesti i čovjeka kao društvenoga bića, znanost o društvu i društvena teorija, kao i filozofija, u tom je sklopu shvaćena kao s njima dijalektički povezana, ali i kao autonoman oblik čovjekova duha i stvaralaštva, te kao takva slobodna od svih mjerila izvan sebe i sama sebi sudac, svjesna svojega hoda u otvoreni obzor povijesne istine, a ne kao uvjetovana, zadana obvezatnom, neupitnom konačnom istinom, dogmom.

Ona služi društvu i čovjeku znanstvenom istinom i, u sprezi s filozofijom, etikom znanosti (a ne vrijednosnom neutralnošću), a čim to napusti, iznevjeruje svoju bit i svrhu, instrumentalizira se kao sredstvo za izvanznanstvene ciljeve, u jednu riječ, prestaje biti uistinu znanstvena.

Filozofija i religija

Pitanje o mogućnosti i dometu kao i o odnosu ljudskoga umovanja (znanja) i vjerovanja, a pogotovo u odnosu spram nadnaravnog, božanskog bića kao počela, temelja, vrhovnoga zakona svega što jest, a otuda i problem odnosa filozofije i religije, staro je pitanje filozofije, koje se nametnulo već i u ranoj kršćanskoj teologiji u njezinoj potrebi da novu vjeru, njezinim racionaliziranjem s pomoću filozofijskih kategorija, učini razumljivijom i prihvatljivijom, osobito obrazovanim slojevima antičkoga društva. To se pitanje poput crvene niti provlači kroz cijelu povijest filozofije (a i teologije), da bi i ostalo trajnim izazovom ljudskom duhu u njegovoj avanturi neposustaloga divljenja (*thaumazein*) i nastojanja na otkrivanju tajne, zagonetke, čuda bitka.

Već *Platon* govori o tome da filozofija treba utvrditi principe “govora o Bogu” (ne o bogovima kao mitologija čije su riječi “nerazumne i neistinite”). Prema tome, teologija je bitni dio filozofije. I po *Aristotelu* filozofija ima kao najviši predmet – prvoga “nepokrenutog pokretača”, “mišljenje mišljenja” (*noesis noeseos*), tj. osnovno načelo svega zbivanja, pa je u biti, kao i u *Platona*, onto-teologija.

Kasnije, u patristici Platonov, a u skolastici Aristotelov filozofski sustav ulaze u kršćansku teologiju kao interpretament kršćanske poruke. Utjecaj antičke filozofije primjetan je ne samo u teologiji kao crkvenoj disciplini nego i u samom Svetom Pismu, osobito u Novom Zavjetu. (Evangelist *Ivan*, npr. navješćuje *Isusa* kao *Logos*). Iako je filozofija religije kao posebna filozofijska disciplina, nezavisna od teologije i Crkve, tj. kao eminentno filozofijski govor (ne “zadnja riječ”) o religiji i nadnaravnom biću, novovjeka pojava (poput nekih drugih filozofijskih disciplina – gnoseologije i estetike npr.), njezina se bitna pitanja stalno nameću filozofiji, gotovo otkad postoji. No, tek klasični njemački idealizam označuje uspostavljanje (kao predmet sveučilišne nastave) sustavnoga, od dogmatskoga slobodnog (tj. izvan religijskih zajednica i teologijskoga koncepta), upravo filozofijskoga istraživanja religije.

Što se tiče problema mogućnosti i domašaja (a time i granica) umskoga, racionalnog, kao i a-racionalnoga, doživljajnog odnosa spram nadnaravnog bića, filozofija je (dakako, osim različitih odgovora na ontologijsko pitanje o ontičkom ili samo psihičkom njegovom realitetu) ponudila različita rješenja toga problema. S obzirom na način i mogućnosti odnosa i “spoznaje” transcendentnog bića, u afirmativnoj ili niječnoj, teističkoj ili ateističkoj varijanti, ili poziciji između njih, u filozofiji (religije) možemo razlučiti nekoliko osnovnih pristupa:

1. racionalistički, koji relaciju spram nadnaravnog bića smješćuje strogo u sferu uma i svijesti (*Platon, Aristotel, Hegal, Holbach, Feuerbach*);
2. a-racionalistički (iracionalistički ili supraracionalistički), koji tu relaciju tumači kao isključiv djelokrug osjećajnosti, doživljavanja, vjerovanja (*Plotin, Tertulijan, F. E. D. Schleiermacher, M. de Unamuno, S. Kierkegaard*);

3. kompromis između gornja dva pristupa, s prevalencijom jednoga od njih (*Klement, Origen, Abelard, Eriugena, Augustin, Anselmo, T. Akvinski*);
4. agnostički, koji transcendentno drži nedokučivim i aporičnim za naš teorijski um, ali ne isključuje praktičko-etičku i psihološku dimenziju i reperkusiju toga bića (*Piron, I. Kant*).

Ovdje smo spomenuli najznačajnije predstavnike naznačenih pristupa u povijesti filozofije. To govori o trajnoj aktualnosti, neiscrpnosti ključnih filozofijskoreligijskih pitanja, o njihovom permanentnom izazovu ljudskom umovanju, bez obzira na rješenja koja mu se nude i odgovore koji su dati, budući da i oni sami otvaraju vazda nova pitanja i pokreću ga tako u smjeru svagda otvorenoga obzorja istine i smisla.

Postoji i više načina i mogućnosti pristupa naslovljenoj relaciji filozofije i religije. Može joj se pristupiti sa stajališta religije, odnosno teologije kao svojevrzne racionalizacije vjere. Dakako, moguć je pristup s vidika filozofije shvaćene kao *philosophía*, te trans-filozofije, tj. u smislu planetarnom revolucijom ukinute-ozbiljene filozofije (a time i prevladane religije) u budućem doista ljudskom društvu, što se, naravno, može problematizirati i svakako ostaje otvorenim pitanjem.¹

Aspekt s kojega ćemo ovdje razmatrati ovaj odnos jest eminentno filozofijski, tj. stajalište umskoga, misaonog promatranja, zrenje (*theoría*) biti fenomena religije kao vezanosti za nadnaravno, transcendentno biće (*religio 1, religio, onis, f.*) dok je religija kao društvena, povijesna i kulturna pojava (što je domena sociologije religije kao znanosti), u ovom pristupu u drugom planu. Da bismo s toga stajališta mogli prići naznačenoj relaciji odredit ćemo najprije oba naša relata.

¹ U ovom kontekstu valja svakako još podsjetiti na bit Marxove kritike religije. Ona je fokusirana na konkretne otuđujuće društvene uvjete i funkciju određenoga povijesnog oblika religije, tj. na protestantsko kršćanstvo u kapitalizmu (o čemu Marx piše u prvom tomu *Kapitala*). Znači na religiju kao društvenu, klasnu, političku činjenicu, a ne na religiju *per se* koja ga doista u njenim onto-antropo-psihičkim slojevima i dimenzijama, bez posredovanja povijesno-društvenoga medija, nije bitno zanimala. U *Grundrisse* govori o religiji kao specifičnoj proizvodnji kojom se čovjek na svoj način suočuje sa svijetom, prisvaja ga na određen način, kao i s pomoću drugih oblika proizvodnje (umjetničke npr. i moralne).

Na temelju svega osnovano je pretpostaviti da duhovno i društveno transformirana (ne tradicionalna) religija, religija kao osobni odnos čovjeka spram do kraja nedokučivog, zagonetnog svijeta, života, a pogotovo smrti, koja bi, dakle, u budućem deinstitutionaliziranom, deideologiziranom društvu izgubila svoj klasni, politički značaj, znači religija bez indeksa otuđenja, Marxa vjerojatno ne bi smetala.

A pitanje o radikalnom, epohalnom, planetarnom obratu kojim bi stvarnost staroga nehumanog društva i otuđenoga čovjeka prešla u novu doista ljudsku zbilju kao medij za autentičan stvaralački život, čovječnog čovjeka, znači i za neotuđujuću religiju kojom bi čovjek kao sklopom poetskih simbola metafizičkog, poput umjetnosti npr., transcendirao postojeće i empirijsko ostaje, naravno, otvoreno. Na njega će (ako će) odgovoriti tek buduća povijest.

Filozofija je, dakle, shvaćena, ne kao apsolutno znanje (*G. W. F. Hegel*) niti kao *ancilla theologiae* (*T. Akvinski*), niti kao transfilozofija (*K. Marx*), već u izvornom grčkom smislu riječi kao *philosophía*, što će reći da filozof, ljubitelj mudrosti i otkrivač istine, svjetlosti toga “sunca” (*Platon*) može samo težiti, približavati joj se dijalektičkim (i dijalogičkim) hodom preko suprotnosti (tj. njihovim sintezama) u otvorenom obzoru, gdje je svaki odgovor moguće novo pitanje, a ne doseći je do kraja, posjedovati je bez ostatka, poput sveznajućega mudraca (*sophós*) ravnoga bogovima, štoviše Bogu.

U tom smislu filozofija i filozofijski dijalog kritika je svakoga dogmatskog, metafizičkog načina mišljenja u kojem se pitanje skriva u zaboravu.

Naravno, metafizika je ovdje shvaćena kao metoda mišljenja (*F. Engels*) koja daje konačne odgovore na bitna čovjekova pitanja o Iskonu, Smislu i Eshatonu i tako zatvara mogućnosti (svakoga) novog pristupa, a ne u postaristotelovskom smislu (*Andronik*) – *ta meta ta physika* – kao oznake za nadosjetilno, nadempirijsko područje.

Religija je pak određena kao kompleksan, pluridimenzionalan entitet, struktura u kojoj su njezine sastavnice nerazdvojno povezane.² Vjervanjem u nadnaravno biće (ili bar nadljudsku moć s kojom je čovjek povezan i koju može svojim zalaganjem umilostiviti) što se dijeli s religijskom skupinom, religija daje svoje dogovore na fundamentalna čovjekova meta-fizička pitanja o početku, smislu, kraju, ona je “metafizika u popularnom izdanju” (*A. Schopenhauer*), opskrbljuje vjernika moralnim, vrijednosnim definicijama, kriterijima za razlikovanje dobra od zla, pruža mu utjehu kad je slab, u frustracijama izazvanim neuspjesima (ali i neočekivanim uspjesima), te konačno daje nadu u vječni život.

Religija je, dakle, takva cjelina čiji su izvori i dimenzije višestruki i međusobno isprepleteni. Osim što je društvena činjenica, ona je i metafizička i psihička i moralna činjenica.

Postoji shvaćanje u post-marksističkom pristupu religiji što religiju tretira (poput fenomenologijske teorije religije – *G. Mensching* npr.) kao svojevrсни fenomen *sui generis*, koji, iako svagda povijesno-kulturno posredovan i artikuliran, ima i svoju samobitnost u čovjekovu odnosu i doživljavanju svijeta, života i smrti, te kao takav u biti otporan na povijesno-društvene promjene. Ta orijentacija, dakle, religiju shvaća kao socijalni, ali i meta-socijalni (naravno, i meta-logički) entitet, što sve ne znači da se kao meta-fizički ne može i teorijski, prije svega filozofijski tematizirati.

² Usp. V. Pavićević, *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*, BIGZ, Beograd, 1980.

³ Usp. E. Ćimić, *Drama ateizacije*, “Ideje”, Beograd, 1984.

Ovakvo određenje religije, zbog obuhvatnosti i složenosti svojega predmeta, u biti je "interdisciplinarno" implicira u okviru religiologije (ne teologije!) sociologijski aspekt (koji zahvaća društvenu uvjetovanost i reperkusije, te funkciju religije i religioznosti), zatim socijalnopsihologijski aspekt (koji zahvaća religiozne doživljaje i ponašanje pojedinaca u religijskoj skupini, u mjeri u kojoj su objektivni podaci) te filozofijski aspekt (kojemu su inherentne pretpostavke i refleksije o biti i smislu bića religije).

U ovom kontekstu raspravljanja o teoriji religije valja nam svakako razgraničiti međusobni odnos i odrediti bitne mogućnosti, što će reći i granice, sociologije religije kao znanosti, filozofije religije i teologije u odnosu spram religije kao osebujne i kompleksne strukture te transcendentnog bića kao konstitutivnoga njezinog dijela.

Sve ove discipline kao svojevrsne teorije religije nastoje obuhvatiti i objasniti religiju, no to su ipak različiti oblici duha, i po načinu pristupa različiti putovi.

Znanost je racionalna sfera duha koja nužno mora imati i empirijski odnos, dok je religijski odnos prema svojemu transcendentnom objektu u biti izvanrazumski (ili nadrazumski) odnos vjerovanja. Stoga se znanost ne može baviti transcendentnim objektom i mističnim sadržajem religije, te je u bitnom ne može ni oboriti, ni potvrditi. (Susreću se i sukobljavaju samo kada mijenjaju kompetencije, kada religija, odnosno teologija želi meritorno govoriti o empirijskom području znanosti, a znanost znanstvenom metodom o meta-fizičkom području religije. Samo, autentična znanost i religija to znaju pa u to ne ulaze!).

Znanstveni (sociologijski) pristup religiji ne zadire u transcendentne meta-fizičke i a-racionalne aspekte religije, već samo u društveno ponašanje što je s njima povezano.

Djelokrug znanosti (i sociologije religije) je naravno, empirijsko-društveno (i socijalno- psihičko) područje – kojemu pristupa objektivnom znanstvenom metodom, iako ne može izbjeći neke filozofijske pretpostavke o tim područjima što ih ne može dokazati. Sociologija religije kao znanost o religiji može se baviti religijom kao društvenim i kulturnim fenomenom, istraživati međusobnu povezanost i utjecaje društva i religije i njihovih institucija. No, sociologija religije kao znanost o religiji kao društvenom fenomenu ne nastoji izvorno religijska pitanja svesti na društvena, nego ih tematizirati i tumačiti povezano s društveno-povijesnim medijem kojim su posredovana i koji uvjetuju povijesnu transformaciju njihovih dimenzija i funkcija.

Bitnim metafizičkim problemima religije bavi se teologija kao teorija religije i racionalizacija vjere koja te probleme nastoji do kraja racionalno objasniti i opravdati njihova religijska rješenja. U toj svojoj težnji ona je, dakako, teorijski preambiciozna, jer svaki racionalan (teorijski) pristup transcendentnom i a-racionalnom ima unutarnju granicu u dohvaćanju svojega intencionalnog predmeta. Budući da se odnosi prema totalitetu i iskonu, o tim pitanjima u dijalog s teologijom ulazi filozo-

fija. No, metodologijski se razlikuju u pristupu svome predmetu i cilju. Dok tradicionalna teologija, bazirajući se na dogmama, ima u osnovi svoje odgovore na sva bitna čovjekova pitanja u vezi s transcendentnim i čovjekovom povezanošću s njim, filozofija kao philo-sophía ostaje svagda hod u otvorenom obzoru.⁴

Filozofija, da bi to i ostala, mora svakako o tome voditi računa, jer inače postoji opasnost da se dogmatizira, da prijeđe na dogmatsku razinu teologije, i bez obzira na mogući suprotan predznak. (Valja, samo usput, napomenuti da neka novija strujanja u kršćanskoj teologijskoj misli znače znatan pomak od tradicionalnoga teologijskog mišljenja, a čije prednosti i leže u osviještenosti o vlastitim granicama i njihovom pomicanju u smjeru kritičkoga mišljenja.)

Nakon određenja filozofije i religije pokušat ćemo rasvijetliti njihov međusobni odnos.

I filozofija i religija obitavaju i kreću se u rasponu i u napetosti između materijalnoga i duhovnoga, osjetilnoga i nadiskustvenoga svijeta, tragajući za iskonom i temeljem svega, dajući, dakako, različite odgovore i rješenja te zagonetke. Prema tome, filozofija i religija imaju zajednički "predmet" – totalitet (i čovjekov položaj u njemu), ali mu različito prilaze, različito se spram njega odnose.⁵ To je razlika između predodžbenoga, emotivnog oblika duha s jedne strane te pojmovnoga, umskog s druge (*G. W. F. Hegel*), između neupitnoga, nedvojbenog vjerovanja religije i otvorenoga kritičkog promišljanja filozofije. Filozofija ne daje sigurnost za svoje postavke, svjesna svoje pretpostavnosti, za razliku od religijskih dogmi.

Upitnost kao ono konstitutivno filozofijskoga mišljenja jest transcendentalni horizont entiteta Bog, priroda i čovjek sa svim njihovim međusobnim odnosima. Sloboda pitanja jest sloboda i istina filozofijskoga mišljenja. Sva bića (pa i biće religije) za filozofiju istinski jesu, ako su po pitanju.⁶

Ovakav otvoreni teorijsko-metodologijski (filozofijski) pristup koji je kritičan prema znanstvenoj (sociologijskoj) teoriji religije uopće, ali i prema teologiji, i spram vlastitoga, u biti filozofijskoga odnosa i pristupa religiji ostavlja istraživačko polje otvorenim i na teorijskom i na povijesnom planu, jer s metodičkom skepsom prilazi relevantnim sociologijskim teorijama religije, stavljajući ih pod povećalo kritičke analize, a isto tako uspostavlja i teorijsko-metodologijske kriterije i pretpostavke za kritičnost prema teologijskom pristupu, a i za autokritičnost u okviru filozofijskoga pristupa.

⁴ Usp. B. Bošnjak, *Filozofija i kršćanstvo*, "Naprijed", Zagreb, 1966. "Uvod".

⁵ Usp. A. Krešić, *Filozofija religije*, "Naprijed", Zagreb, 1981.

⁶ Usp. B. Despot, "Što jest pitanje?", pogovor zborniku radova M. Heideggera *Uvod u Heideggera*, CDDO, Zagreb, 1972.

Nijedan se disciplinarno rubricirani pristup ne apsolutizira i ne podiže na pijedestal najviše, “definitivne” razine, već naprotiv ovakav je otvoreni pristup religiji u teorijskom i povijesnom smislu riječi, misaona destrukcija pozitivističkoga i dogmatškoga tretiranja religije (a i filozofije religije kao dogmatske metafizike – iz filozofije same, shvaćene izvorno kao philo-sophía). Stoga, u odgovoru na pitanje o mogućnosti filozofije religije, što pred-meće religiju, pitajući se o njezinom smislu, možemo reći: ona je kao filozofija moguća i utemeljena samo onda, ako je uvijek novo-svjesna vlastitih pretpostavki, mogućnosti i granica, tj. ako je, ne prelazeći svoj djelokrug, svagda svjesna, ne samo kulturno-povijesnih i ostalih odrednica religije, već i općih teorijskih onto-gnoseo-logičkih, i s time povezanih metodologijskih svojih determinanti, a što želimo posebno naglasiti.

Razlika je, nadalje, između filozofije i religije i u sadržaju, a ne samo u formi.⁷ Filozofija, i kada joj je polazište (pretpostavka) teističko, pod pojmom boga pomišlja prvoga “nepokrenutog pokretača”, “mišljenje mišljenja” (*Aristotel*), ideju dobra (*Platon*), Jedno (*Plotin*) itd., što su pojmovne apstrakcije u odnosu na osobnoga “živog Boga” ili “Boga ljubavi” religije (Biblije).

Iako po biblijskom učenju (Knjiga postanka) Bog ima i ontologijski, a ne samo kronologijski primat pred svijetom, što znači da je umna zakonitost kojom je iz kaosa stvoren kozmos – uređen i uljuđen svijet, ipak je on i osobni Bog koji ljubi čovjeka kao svoje stvorenje, ali je strog i pravedan otac te svaki odnos prema njemu ima izrazito osobni, a ne bezlični, apstraktni znamen. U ovom kontekstu valja još nešto reći i o odnosu filozofije i teologije kao religijske misli (odnosno teorije religije, iako ona sebe tako ne shvaća).

U samointerpretaciji tradicionalne (i službene katoličke) teologije ona je, tj. naravna teologija dio *metafizike specialis* koja uči o Bogu, razlaže spoznaju Boga što se samim ljudskim umom i njegovim urođenim načelima može spoznati. (samo “glupi i suludi mogu ne znati Boga” – *A. Bauer*). Naravno bogoslovlje razlikuje se od nadnaravnog, objavljenog što se osniva na samoj božjoj Objavi pa je, prema tome, iznad naravnoga. Među znanostima i metafizičkim (filozofijskim) disciplinama, izvorna je naravna teologija najuzvišenija, uzdiže se iznad ostale ljudske mudrosti, budući da slijedi trag darovane riječi i u posjedu je pneumatičkih moći, tj. uvodi čovjeka izravno u transcendentno događanje.

Sa stajališta filozofije (i religiologije uopće), međutim, teologija je shvaćena kao normativna i apologetska disciplina koja vjerske zasade određene religije tumači sa stajališta te religije, za razliku od znanosti o religiji i filozofije religije koje nastoje protumačiti prirodu fenomena religije u vremenu i prostoru, odnosno podrijetlo i bit religije uopće. Teologija kao učenje o Bogu, kao teorija koja se zasniva na pre-

⁷ Usp. B. Welte, *Religionsphilosophie*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau.

daji svetih spisa, nastojanje je da se vjera racionalizira. Prema tome, tradicionalna dogmatska teologija kao religijska misao, kao sustav određenih religijskih ideja počiva na osnovi koja nije racionalna – na vjerovanju u dogme koje ona ne može staviti u pitanje i koje ostaju supraracionalne. Ona ih nije uspostavila niti ih može staviti u pitanje ili ukinuti, već samo metodičkim (ob)razlaganjem služiti onima koji su ih vjerovanjem prihvatili, da im se još više približe i učvrste, a manje za uvjeravanje nevjernika budući da racionalno dokazivanje božje egzistencije nije presudno za egzistenciju vjere (*M. Weber*). Vjeru, međutim, često prati sumnja kao djelo čovjekova uma (*ratio*). Otuda i potreba da se vjera racionalizira kako bi se prevladala sumnja. Kada bi teologija mogla sve do kraja objasniti ne bi bilo sumnje. Znači, i ona je u tom nastojanju kao teorija ograničena, budući da se o tzv. “posljednjim pitanjima” ne može reći “zadnja riječ”, budući da kao teorija ne može preko granice aporije teorijskoga uma.

Dakle, filozofijsko ishodište od kojega polazimo, referencijalni okvir, teorijski koordinatni sustav unutar kojega ili u kojemu je sagledana ili zahvaćena religija, odnosno teorijska pozicija i pretpostavke od kojih se polazi u ovom transeuntno kritičkom pristupu teologiji, jest kritičko, agnostičko shvaćanje koje transcendentno biće, njegovu egzistenciju i određenje smatra (pretpostavlja) antinomijom teorijskoga uma i bitan odnos spram transcendentnog, bilo afirmativan, bilo niječan, smješćuje u doživljajnu, intuitivnu sferu ljudskoga duha, ne isključujući i promišljanje. To je stanovita paradoksalna situacija ljudskoga uma (*I. Kant, S. Kierkegaard*), jer mu se postavljaju i uznemiruju ga neka pitanja na koja se ne može oglušiti, ali na koja ne može definitivno odgovoriti (već imati samo neke ideje), budući da ona po svojoj naravi nadilaze njegovu moć. Ta, za teorijski um antinomična pitanja o IskONU, Smislu i Eshatonu, rješavana su na svoj način u religiji, u osnovi a-racionalno, vjerovanjem u nadnaravno biće kao ključ svih odgovora. Za teorijski pristup nužno se onda i nameće (već naznačeni) problem zbiljskih mogućnosti umskoga, razložitog pristupa tim bitnim čovjekovim pitanjima i njihovim religijskim rješenjima. Zbog svega toga za označavanje vjerovanja, tj. religijskoga oblika transcendiranja i načina odnosa, religijskoga funkcioniranja duha, i ne rabimo sintagmu “religiozna svijest”. Svijest nam se čini racionalnom, diskurzivnom, logičkom sferom duha i zato nam izgleda adekvatnijom sintagma “religiozni doživljaj”, misleći pod time širi, duhovni, nadosjetilni, a-racionalni, intuitivni, emotivni doživljaj transcendentnog, onostranog, (ne isključujući pritom sasvim i svijest), a ne osjetilni doživljaj ovostranoga, unutar-svjetskog, osjetilno iskustvo što se odnosi na vanjski objekt.⁸

Da zaključimo! Kada je riječ o bitnim mogućnostima, dometima i granicama filozofije i teologije kao svojevrsne teorije religije u odnosu spram religije i transcendentnog bića, onda svaka teorija religije (kao *theoría*, ne kao hipoteza), ako je me-

⁸ Usp. M. Kerševan, *Religija kot družbeni pojav*, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1975.

metodološki korektna i konzekventna, teorijski izvjesno obuhvaća (i elaborira) samo čovjeka kao transcendirajuće biće (a ne apsolutno, transcendentno biće, nadnaravnu "istinu" religije). Apsolutno, transcendentno biće, naime, antinomično je za teorijski ljudski um (*I. Kant*) i u krajnoj konzekvenci "stvar" je intuitivnoga, a-racionalnog (iracionalnog ili nadracionalnog) prihvatanja ili neprihvatanja, praktičkoga, emotivnog doživljavanja kozmosa kao samonikloga procesa s imanentnim zakonitostima, ili pak kao stvorenoga i uređenoga savršenim umom (i ljubavlju) božanskoga demiurga, dakle, "stvar" je vjerovanja ili nevjerovanja, a što kao takvo nadilazi mogućnosti i okvire teorije kao takve. Svaka teorija religije koja hoće te okvire probiti, bilo apologija religije, bilo kritika religije, zapada nužno u nekritički, nemisaoni dogmatizam, koji kao sigurnu, nesumnjivu istinu prihvaća jednu meta-fizičku pretpostavku koju ne može dokazati (već je samo postulirati) i nju uzima za svoj zadnji argument. Dosljedan umski stav je, prema tome, oprezan, agnostički.

Suvremeni odgoj/obrazovanje i filozofija čovjeka

Pitanje o procesu nastajanja i oblikovanja čovjeka kao čovjeka, tj. o čovjekovu odgoju i obrazovanju staro je i svagda aktualno filozofijsko pitanje, pa tako i *bic et nunc*, dakako sa svojim osobitostima i urgentnošću povijesnoga trenutka i prostora.

Stoga su i suvremeni odgoj i obrazovanje, kao i uvijek, ako ne žele biti samo bornirani tehničko-praktični, "pozitivni" i sl., nego hoće čovjeka (dijete) zbiljski, s ljubavlju, voditi tako da se oblikuje da odista bude čovjek, nužno upućeni prije svega na filozofiju čovjeka i filozofiju odgoja, koje promišljaju čovjeka kao umsko, socio-kulturno, vremenito, slobodno, upravo za čovjeka i njegovo istinsko ljudsko življenje, odgojivo biće.

Temeljno je pitanje filozofije čovjeka što (i tko) čovjek uistinu jest (*Mensch-Sein*), što zapravo znači biti čovjek? Ona, dakle, pretpostavlja i polazi od "datoga" čovjeka ali se i pita i traži odgovor na pitanje o čovjekovoj mogućnosti i slobodi, tj. što bi on trebao biti da bi doista bio čovjek?

Filozofijsko utemeljenje odgoja očituje se osobito u duhovno-znanstvenoj pedagogiji (*W. Dilthey*) koja odgoj i obrazovanje shvaća kao jednu od ustanova objektivacije života te kod novokantovaca (*P. Natorp*) koji, pak, znanstvenu pedagogiju nastoje osnovati filozofijski i aksiologijski.

Manje je bilo utjecajno jednako takvo nastojanje nekih predstavnika fenomenologijske škole (*M. Scheler*). *E. Fink*, koji potječe iz te škole, u svojoj filozofiji odgoja postavlja filozofiju (koja je razumijevanje smisla opstanka) samu kao odgoj (*paideia*), tj. smatra da odgoj kao ljudski socio-kulturni fenomen, da bi bio odgojan, za to nužno treba filozofijsko utemeljenje. *Fink* ne nastoji stoga osnovati filozofiju odgoja kao zasebnu filozofijsku disciplinu ili posebno duhovno-znanstveno područje s vlastitim metodama i iz cjeline života izdvojenim predmetom. Odgoj je, po njemu, učenje života, poučavanje životnoga smisla, pa je smislen i moguć jedino kao istinovanje tj. kao otkrivanje istine (*a-letheia*), čime je nužno i bitno povezan s filozofijom (*philo sophía*) kao težnjom za istinskim razumijevanjem bitka i samotumačenjem opstanka, konkretizirano čovjekova bića, po bitno onto-antropološkoj značajci, odgojivoga i obrazovnoga bića.¹

Kao i u svakom metodičkom izvodu odnosa određenih pojmova, tako ćemo i u ovome konspektu kao prvo pokušati logički odrediti i razvidjeti naslovljene relate, a onda i izvesti njihovu smislenu svezu.

¹ Usp., Čehok, I. *Filozofija odgoja Eugena Finka*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 2004.

Stoga ćemo, u osnovnim crtama, samo koliko je to potrebno za naš izvod, navesti opće odredbe odgoja i obrazovanja te filozofijske antropologije, odnosno njezina “predmeta” – čovjeka, a time i (kontekstualno) eksplicirati i podcrtati tu povezanost.

Obrazovanje, naobrazba, izobrazba od crkvenoslavenskoga *obrazb* (obraz, oblik, lik, značaj), grč. *morfe, barakter, tropos*,² znači osnivanje, sastavljanje, tvorenje, oblikovanje čovjeka. Izvedeno, obrazovanje (izobrazba) jest proces duhovnoga oblikovanja čovjeka, njegove osobe, kultiviranje njegove samosvijesti i društvene svijesti. Obrazovanje (naobrazba) je ujedno i rezultat (iako ne konačan) toga nikada završenog procesa. Ono, dakle, nije samo stjecanje i posjedovanje informacija, katalogiziranje činjenica i pasivnoga znanja, već je to sustav spoznaja koje kao motivirajući čimbenik utječu na oblikovanje i razvijanje čovjekova svjetonazora i shvaćanje svijeta, njegovih teorijsko-praktičkih stavova i uvjerenja.

Obrazovanje je, kao takvo, nerazdvojno povezano i komplementarno (ne istovjetno) s pojmom odgoja (svjesnoga činjenja, njegovanja, učenja nekoga da odraste, da razvija, uže ili šire društveno određeno, svoje psiho-fizičke i kulturne osobine i navike).³

Uz opće obrazovanje te tjelesni, moralni i estetski vidik, odgoj sadrži i (intelektualno) obrazovanje koje, kako smo vidjeli, nije tek stjecanje znanja i vještina, već mu je smisao, s obzirom na oblikovanje cjelovita čovjeka i njegova odnosa spram svijeta, i odgojni.

Prema tome, može se slobodno reći da nije moguć integralni odgoj bez obrazovanja jer je nedostatan s obzirom na njegovu svrhu, kao ni obrazovanje bez odgoja s istoga razloga, jer bi, dakle, bilo jednostrano.

Pedagogija koja pretendira da se kao humanistička znanost svime rečenim bavi, u tom je svojem nastojanju nužno upućena na filozofijski govor o čovjeku kao totalitetu i na shvaćanja i pretpostavke o naravi, biti, smislu i mogućnosti čovjekova bića i opstanka.⁴

Filozofijski govor o čovjeku i njegovoj biti kao primjena ontologijskih načela na biće-čovjek, pred-meće čovjeka u cjelini, tj. kao jedinstvo prirodnoga, tjelesnog i

² Vidi, Knežević, A. *Najstarije slavensko filozofsko nazivlje*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1991.

³ Vidi, Anić, V., *Rječnik hrvatskog jezika*, Novi Liber, Zagreb, 1991.

⁴ Dakako da se pedagogija treba oslanjati i na druge srodne discipline i znanost što se bave određenim stranama i aspektima čovjekova bića, primjerice na sociologiju koja govori o društvenim uvjetima i određenostima odgojno-obrazovnoga procesa, na psihologiju koja joj pruža mogućnost uvida u psihičke zakonitosti i determinante toga procesa itd.

društvenoga načela, te kao povezanost i uzajamnost djelovanja individualnoga (i subjektivnoga) i društveno-kulturnoga vidika njegova bića. Znači, tematizira ga kao proizvod, ali i kao proizvođača njegove povijesti, društva i kulture.⁵

Filozofija čovjeka kao filozofiranje (*philo-sophía*) ne definira čovjeka jednim zatvorenim pojmom, dogotovljenom idejom čovjeka, nekom konačnom njegovom naravi koja se može bez ostatka konceptualizirati, već ga naznačuje prirodom koja proizvodi čovjeka kao biće kojemu je dano, koje je u mogućnosti i da proizvodi svoju prirodu i svoju povijest, koja je proizvođač iz prirode i duha u povijest i kulturu.⁶

Filozofija čovjeka promišlja čovjeka u cjelokupnosti njegova opstanka. No, čovjek ne postaje "objektom" mišljenja jednako kao i vanjske stvari.

Čovjek ne doživljuje sebe izvana, naknadno kao fenomene iz svoje okoline koji su izvan nas, "za sebe" i tek opredmećivanjem (kao predmet znanosti) postaju nešto "za nas", već u bit ljudske egzistencije spada i njezino samotumačenje.

Nasuprot prividu da je filozofija u odnosu spram posebnih znanosti samo njihova metodologijska "materinska osnova", kao pitanje o bitku bića, o istini, a napose pak o smislu čovjekova tu-bitka, njegove pojavnosti u kozmosu i u povijesti, ona je egzistencijalno i teorijski (*theoría*), čovjeku bliža i prije od znanosti.⁷

Njezin "predmet" – bitak nije samo jedan "pored" pred-meta posebnih znanosti, već je "prvi" i neograničen (*Aristotel, prote philosophía*), a začuđenost pred njim kao zagonetkom, divljenje tom čudu bitka (*thaumazein*) i pitanje o njemu ljudski je izvornije, budući da potječe "iznutra", iz srži čovjekova bića i iskona njegova opstanka. Doduše, kod većine ljudi susret s filozofijom kao usmjerenošću na temeljne i bitne mogućnosti egzistencije, samo je trenutna, efemeran, jer mu izazovi i zamke svakodnevice zamagljuje pogled u bitno. Stoga smisao za Smisao u ljudima treba buditi. Naravno, to nije samo prenošenje poznatih postavki, znanja, gotovih rezultata i metoda istraživanja, već prije svega ljudski osmišljen razgovor (*dia-logos*), na-

⁵ Valja napomenuti da su se pitanja o čovjeku i njegovoj biti, o smislu njegova života javljala otkako je i filozofije, odnosno rješavala su se u okvirima drugih njezinih disciplina, osobito u etici. Na temelju izloženo-ga i u tome implicite sadržanoga, valja podsjetiti da je i etika filozofijska disciplina čije bavljenje njezinim predmetom, kao i kod ostalih disciplina, nije odvojeno od bitne filozofijske problematike, prije svega on-to-antropologijske. I ona implicira neke meta-fizičke (u *Aristotelovom* ili postaristotelovskom smislu) pretpostavke o naravi i biti ljudskoga bića, smislu njegova života, društva povijesti, i njoj su imanentne neke nadempirijske koncepcije čovjeka, nadosjetilne "slike" čovjeka. Svaka sfera filozofijskoga istraživanja, naime, suponira određenu ontologijsku koncepciju, jer su svi filozofijski problemi aspekti ontologijskoga pitanja (što oni jesu, kako jesu po sebi i u odnosu spram ostaloga, itd.). Prema tome, i odgovori svake sfere filozofijskoga istraživanja u svezi su i zavise o odgovoru na osnovno filozofijsko pitanje.

⁶ Usp., Difren (Dufrenne) M., *Za čoveka*, Nolit, Beograd, 1973.

⁷ Usp., Fink, E., *Osnovni fenomeni ljudskog postojanja*, Nolit, Beograd, 1984.

por mišljenja u otkrivanju skrovitosti bitka (jer “priroda se voli prikrivati”, *Heraklit*) i tajne čovjekova opstanka. Ta strast mišljenja ne poznaje dane i zadane zdravora-
zumske okvire, teorijsku samozadovoljnost. U filozofiji uobičajenosti i poznatost
postaju pitanjem.

S obzirom na dubinu poniranja u tu tajnu opstanka, mi, suvremenici ovoga vre-
mena, nismo ni u kakvoj prednosti pred onima prije nas zato što imamo više zna-
nja, znanosti, a manje mitologije, što smo “prosvjećeniji” itd. Naprotiv, pitanje je
možemo li mi uopće prodrijeti do “delske” dubine antičkoga shvaćanja smisla čov-
jekova života i njegove sudbine?

Naša je “prednost” jedino u tome što se naše postojanje *sada i ovdje* zbiva upra-
vo u sadašnjosti iz čije ga jedinstvenosti doživljujemo, mislimo i pjevamo, tj. inter-
pretiramo.

Neposredno čovjekovo znanje o sebi i svojoj egzistenciji što izvire iz njezine iz-
vjesnosti i prisnosti s njom nije još na razini pojma i definicije, te ga tek treba po-
dići do digniteta samointerpretacije.

Tu je, kako smo vidjeli, neprimjeren objektivan odnos znanosti prema stvarima
koje promatramo, mjerimo, opisujemo, objašnjavamo itd., iako taj odnos poprima
privid obrasca osnovnoga oblika ljudskoga znanja i spoznaje.

Imajući u vizuri sve to, kao i konstitutivna načela znanosti – da je racionalan
oblik duha koji ima i empirijski odnos (što znači da se osniva na logičkim načelima
i da svoje teorijske postavke treba iskustveno verificirati), te da se bavi objektivnim
i provjerljivim zakonitostima (što znači da su subjektivizam i voluntarizam iz nje
isključeni), zatim imajući na pameti i teorijska i etimologijska razmatranja čovjekova
bića, u ovom kontekstu svakako se moramo zapitati je li znanost (tj. znanost u no-
vovjekovnom, pozitivnom smislu riječi) o čovjeku u cjelini uopće moguća? Logično,
odgovor glasi – nije!

O biti, smislu, naravi i slobodi čovjekova bića, o čovjeku u njegovu totalitetu
moguć je samo filozofijski govor, pri čemu je filozofija shvaćena primjereno izvor-
nom grčkom smislu te riječi, kao *philo-sophía*, kao težnja prema mudrosti u kojoj je
svaki odgovor na pitanje – novo pitanje, znači, kao hod u otvorenom obzoru u ko-
jemu se svjetioniku – istini, težeći prema njoj, možemo neprestano približavati, ali
je nikada ne možemo do kraja dohvatiti.

Misaono tematizirati čovjeka, pitati se o njemu, misliti čovjeka znači dati mu
osobit položaj i važnost, znači ujedno i htijenje da čovjek bude čovjekom u najbol-
jem smislu te riječi, da se čovjekovo biće prizna i poštuje kao vrijednost, kao cilj, a
ne kao sredstvo, bez obzira na bilo koje empirijsko određenje (društveni status,
imovinsko stanje itd., što ne može dovesti u pitanje dostojanstvo svakoga čovjeka).
To znači da se mišljenje obraća čovjeku i poziva ga da bude čovjekom.

Za čovjeka nema na ovome svijetu ničega upitnijeg i problematičnijega nego što je on sam.

Pitanje o čovjeku, čini se, nije ništa manje složeno i teško od problema Boga (boga). Bog ostaje za čovjeka antinomija njegova teorijskoga uma, "neizreciva tajna", (*K. Rahner*) i "stvar" je doživljavanja svijeta i kozmosa, vjerovanja ili nevjerovanja. O čovjeku, međutim, toliko toga znamo, toliko je znanja o njemu stečeno i sistematizirano u različitim znanostima. Pa ipak, on i dalje vazda ostaje u osnovi tajna, misterij i kao takav stalan izazov promišljanju i svagda novim pustolovinama duha.

Čovjekov svijet i život oduvijek je bio i ostao zagonetan, neizvjestan, stalna razapetost između neograničenih njegovih stremljenja i ograničenih mogućnosti njihova ozbiljenja, između konačnosti i težnje za vječnošću, smrtnosti i besmrtnosti.

Ni etimologija riječi "čovjek" nije posve jasna i jednoznačna. Etimologijski se nameću tri asocijacije i shodno tome primjenjuju tri etimologijske interpretacije grčke riječi *anthropos*.⁸

- kao biće koje gleda (motri) gore *an(a) – tra – op (s)*, dakle, prema tom izvodu, čovjek je biće koje je usmjereno uvis, prema svjetlu;
- kao biće rascvjetanosti, razvitka, snage-*anth*, slobode-*eleuthros*;
- kao ljudski lik, eminentno ljudsko lice-*andr-op-os*.

Latinska riječ *homo* izvedena je iz *humus-zemlja*. I u ostalim romanskim jezicima riječ "čovjek" potječe iz indoeuropskoga korijena *khem-zemlja*.

Sintetizirajući sva ova značenja riječi "čovjek", može se reći da je čovjek biće zemlje, zemaljska pojava (lik), ali stremlje gore, uvis (slobodno biće koje transcendirira puku činjeničnost empirijske danosti).

U germanskim jezicima riječ "čovjek" potječe od indoeuropskoga korijena *men*, što znači kretanje duha, mišljenje, pa je u ovoj etimologiji implicirana ideja o čovjeku kao mislećem, duhovnom biću.

U slavenskim jezicima riječ "čovjek" izvedena je iz praslavenskoga *čelovek* (*čel+vek*). Postoje dvije osnovne etimologijske interpretacije značenja te riječi.⁹

Po jednoj, čovjek bi bio dijete roda, plemena, grupe, zajednice (*čel*-stado, čopor, roj, rod, pleme, skupina zajednica, *vek*-dijete).

⁸ Usp., Diemer, A., *Philosophische Anthropologie*, Econ Verlag, Düsseldorf – Wien, 1978.

⁹ Vidi, Knežević, A., isto.

Po drugoj, *čel* potječe od indoeuropskog *skar*, što znači vrtjeti se, raditi, gorjeti, a *vek*-vjekovati, vječnosti.

Čovjek bi, prema tome, bio onaj koji svoj vijek vjekuje radeći, vrteći se stalno oko nečega, sagorijevajući (ideja vremenovanja i prolaznosti).

O pozitivnim određenjima čovjekova bića i njegove biti:

- da je prirodno, tjelesno i prolazno biće,
- da je društveno biće, biće kulture, *zoon politikon* (Aristotel),
- da je racionalno biće, *animal rationale, ehon logon* (Aristotel),
- da je simboličko biće, *animal symbolicum* (E. Cassirer),
- da je stvaralačko biće,
- da je budućnosno biće,
- da je transcendirajuće biće,
- da je slobodno biće,

možemo reći da ni jedno od njih nije sveobuhvatno i dostatno, nego da osvjetljuje samo jednu od čovjekovih dimenzija, budući da je čovjekovo biće neizmjereno složenije, bogatije, fluidnije, sinteza svih tih (a mogli bismo ih nabrajati i dalje) određenja i njihovih suprotnosti, jedinstvo suprotnosti – dijalektičkih, a i antagonističkih.

Da zaključimo. Sva postojeća znanja o čovjeku i svi odgovori na pitanje – što je ili tko je zapravo čovjek, koji je njegov smisao u kozmosu i u povijesti, ne iscrpljuju to pitanje, ne zadovoljavaju čovjekovu znatiželju (*thaumazein*), tj. čuđenje čudu bića koje je čovjek sam, a koje je izvor beskrajnoga traganja i odgonetavanja te zagonetke, koju možemo neprestano, uvijek nanovo otkrivati, ali je nikada do kraja odgonetnuti.

U pravu je stoga bio *Max Scheler*, kojega držimo utemeljiteljem i glavnim predstavnikom suvremene filozofijske antropologije, kada je rekao: “Ni jedno vrijeme nije tako mnogo znalo o čovjeku kao današnje. Ali ni jedno vrijeme nije znalo manje što je zapravo čovjek”.

Iz svega ovoga rečenog, a i iz same etimologije riječi “obrazovanje i odgoj” i “čovjek”, razvidna je njihova nezaobilazna povezanost i uzajamnost, pa otuda slijedi i generalna upućenost pedagogije na filozofiju čovjeka koju ovdje elaboriramo i nastojimo rasvijetliti (ne ulazeći u konkretne probleme i pojedinosti toga odnosa, što je predmet određenih komparativnih razmatranja i njihovih rezultata). U prilog ovoj tezi valja samo podsjetiti da je filozofijska misao aktivna sastavnica i osnovica društva i kulture. Ona je s njima bitno (dijalektički) povezana. Ako je doista zbiljska, ona iz životne, društvene prakse izvire i u nju, kao orijentacija i putokaz,

kao pred-sjaj, (*Vor-Schein*, E. Bloch), uvire, što će reći da bitno utječe na zbivanja i promjene ljudskoga svijeta.

Za konstituiranje jedne uistinu humanističke (a ne ideologizirane) teorije čovjeka prema kojoj pedagoško nastojanje valja usmjeriti, nužan je uvjet da u središte svojega zanimanja, kao osnovni svoj predmet postavi čovjeka u njegovu totalitetu, što znači i u svim njegovim dimenzijama: povijesno-društvenoj i individualno-psihičkoj, racionalnoj i a-racionalnoj, stvaralačkoj i destruktivnoj. S tim u vezi jest i nezaobilazno postavljanje svagda aktualnih antropoloških pitanja o naravi i biti bića-čovjek, o smislu njegove slobode i autonomije, stvaralaštva i kulture, te pojavnosti i opstanka u kozmosu i u povijesti uopće.

Takva teorija treba obuhvatiti svojevrsnost čovjeka i njegovu eminentno "ljudsku situaciju" (E. Fromm), suptilnu svezu i distinkciju pojmova "čovjek" i "društvo", zatim čovjeka kao biće kulture, kao proizvođača ali i proizvoda kulture, ulogu kulture i društva u njegovoj socijalizaciji i individualizaciji, te vrednote kojima čovjek svoje življenje osmišljuje, humanizira i oplemenjuje.

Ako je čovjekova sloboda njegovo samoodređenje i slobodno uređenje njegova življenja, djelovanja i odnošenja spram svijeta, onda je ona, osim svojega društvenog vidika, svakako povezana i s odnosom čovjeka spram prirodnoga i natprirodnoga svijeta, spram kozmosa i transcendentnog bića. U toj koncepciji u fokusu je čovjek kao slobodno-prirodno, društveno i duhovno biće, kao autonomno biće u susretu svojih antropoloških-prirodnih, povijesnih i kulturnih determinanti i mogućnosti.

Ljudsko biće, naime, uz univerzalno-generički aspekt, sadrži i povijesno-društveno-kulturnu dimenziju. Čovjek je jedinstven kao rod, a jednokratno i neponovljiv kao pojedinac-subjekt, što znači da socijalizacijom postaje društveno biće, ali razvija i svoju individualnost i subjektivitet.

Kao društveno biće pod utjecajem primarnoga iskustva i viših psiho-socijalnih i duhovno-kulturnih potreba, interiorizira (personalizira) svoju društvenu bit, kao što i pod utjecajem svoje socijalizirane naravi prilagođuje svoju biološku prirodu.

Kao stvaralačko-inventivno biće, čovjek (i ljudsko društvo) ne živi i ne razvija se uniformno, već u različitim i svojevrsnim povijesno-kulturnim varijetetima kao specifičnim izrazima njegovih univerzalnih značajki i određenja. Ljudska se narav i smisao ne ozbiljuju spontano samo prirodnim i društvenim determinizmom, već čovjek svojim egzistencijalnim, stvaralačkim angažmanom proizvodi i mijenja svoj svijet, modificira svoju prirodu i prirodni okoliš.

I na kraju, pokušajmo odgovoriti na fundamentalno pitanje o humanističkoj zadaći skicirane antropološke teorije, odnosno humanističkih ideja te odgoja i obrazovanja.

To je prije svega – naravnim darom i moći uma i duha (*theoría, idein*), sposobnošću koja se odgovarajućim humanističkim obrazovanjem i odgojem kultivira – zrenje i razabiranje bitnoga (*ousía*) od nebitnoga, istine od zabluda.

To je začudna (*thaumazein*) upitanost, zagledanost u bitne mogućnosti i smjerove kretanja svijeta i čovjeka u ono što je moguće ali što treba, prevladavajući ono etabliровано, teorijsko-praktički izboriti, odnosno čemu kao idealu treba permanentno djelatno težiti.

Suvremeni društveni život i vrednote

I

Vrednote kao složen i slojevit fenomen čovjekova svijeta nije lako posve adekvatno odrediti, niti bez ostatka empirijski istraži(va)ti. Upravo zato što je teško dati jednu općevažeću definiciju vrednota, postoji i mnogo (filozofijskih, socioloških, psiholoških i različitih operacionalnih) njihovih određenja i shvaćanja.

Već su stari grčki filozofi (od *Sokrata*, preko *Platona* i *Aristotela* i dalje) u kontekstu svojih promišljanja, prije svega etičkih pitanja (budući da se aksiologija kao posebna filozofijska disciplina koja se bavi vrednotama još nije osamostalila), naslutili i naznačili problem vrednota.

Tako su, primjerice, kinici kao najviše dobro i vrednotu shvaćali dosezanje sreće i blaženstva (*eudaimonía*), a stoici kao postignuće vrline. Humanisti kao vrhovnu vrednotu, svrhu i cilj (a ne sredstvo!) ljudskih nastojanja smatraju čovjeka samoga, razlikujući *instrumentalne* i *terminalne* vrednote, sredstva i ciljeve. Također i u vrijednosnom univerzalizmu (*Kantov apriorni kategorički imperativ*), čovjek kao umsko i autonomno (slobodno) biće temeljna je vrednota i samosvrha. Uz slobodu, i istina, dobro i lijepo shvaćaju se kao “vječne” vrednote, a njihovi povijesno-kulturni varijeteti, samo kao ovisni o vidiku zrenja (*W. Windelband, M. Scheler*). U religiji (*religio*) transcendentno i sveto vrhovne su i apsolutne vrednote iz kojih izvire sve ostale ljudske vrednote (ljubav, pravednost itd.) kao regulativni čimbenici čovjekova ponašanja i djelovanja.

Psihološki i socijalno gledano, religijske, moralne, estetske, društvene, političke vrednote i vrijednosni sustavi imaju značajnu dvojaku funkciju: integrativnu, stabilizatorsku, na pojedinačnoj i skupnoj razini, te transcendirajuću, mobilizatorsku, u smislu nadilaženja, prevladavanja postojeće, još nezadovoljavajuće empirijske ljudske situacije i prelaska u obzor poželjnih, individualnih i društvenih ciljeva, ideala, novuma.¹

Ovdje valja distinguirati pojmove “vrednote” i “vrijednosti”. Vrednote su shvaćene kad ideal-tipovi (*M. Weber*) poželjnih ciljeva, kao paradigme prema kojima se ocjenjuje stupanj ozbiljenja vrijednosti, koje u sebi sadrže konkretne, vidljive ili prikrivene (političke) interese.

¹ To je raspon između *Sein* i *Sollen*, bića i trebanja (*I. Kant*).

Sintetizirajući i sistematizirajući različita nastojanja u definiranju vrednota, općenito ih možemo odrediti kao značajne, stožerne ideje, stavove (i emocije) iz usvojenoga simboličkog sustava, kao koncepte pozitivnih, poželjnih ciljeva i motiva, kao uzore i ideale kojima se teži, a što onda utječe na izbor mogućih sredstava i načina djelovanja pojedinaca i društvenih skupina na njihovu ozbiljenju.

Vrednote imaju i osobnu dimenziju, one su i psihičke i moralne strukture kao središnje polje čovjekova duševnoga i moralnoga funkcioniranja, na kojega bitno utječu te tako imaju temeljnu ulogu u oblikovanju zrele osobnosti, moralnoga i duhovnoga identiteta. Vrijednim se smatra, ono što zadovoljava neke važne, osobito društvene i duhovne ljudske potrebe.

Vrednovanje je autonomno preuzimanje ili, pak, odbacivanje onoga što doživljavamo kao dobro, odnosno loše, pravedno ili nepravedno, slobodno ili neslobodno, lijepo ili ružno i sl. Prema tome, vrednote su motivi i orijentacija čovjekova djelovanja u datom povijesnom i socio-kulturnom sklopu.

U ovom kontekstu valja reći ono osnovno i o aksiologiji (*aksios*, grč. vrijedan), tj. o filozofijskom učenju o vrednotama. To je jedna od najmlađih filozofijskih disciplina. Za osnivača uzima se, uz *F. Brentana*, *H. Lotze*, iako je problem vrednota star gotovo kao i filozofija, samo što je obrađivan, kako je već rečeno, u drugim filozofijskim disciplinama, u etici prije svega.²

Lotze, jedan od osnivača aksiologije kao filozofijske discipline razlučio je područje bića (*Sein*) od važenja (*Gelten*), tj. vrednota, čiji je način postojanja važenje. Područjem bića (činjenicama) bave se posebne znanosti, čiji je instrument razum (*intellectus*, *Verstand*), koji samo analizira, sistematizira, razumije postojeće, a područjem važenja bavi se um (*ratio*, *Vernunft*), koji je osjetljiv za vrednote i ima sposobnost stvaranja, proizvodnje novih ideja.

Vrednote, dakle, ne egzistiraju realno, nego važe, one su irealne, a tek ljudskim aktima nastaju zbiljska dobra u kojima su realizirane vrednote. Ta dobra tvore ono što se zove kultura, a ona se od prirode razlikuje po tome što u njoj važe vrijednosti, a ne vladaju zakoni. Po *Schelerovu* mišljenju vrednote spadaju u ono što je dano u dobrima kao bit u stvari.

Hijerarhija (ljestvica) vrednota mijenja se ovisno o kulturi, ali i o egzistencijalnom *a priori* pojedinca. Kako je rekao *J. J. Rousseau*, vjerojatno je teško naći pojedinca koji bi bio apsolutno ravnodušan, slijep i gluh za razlikovanje dobra i zla, smisla i besmisla. Smislenost se doživljava kao nešto vrijedno angažiranja (sloboda,

² Jednako je tako i s problemima spoznaje i lijepoga npr. kojima se metodički i sustavno bave posebne filozofijske discipline (gnoseologija i estetika), oblikovane tek u novom vijeku.

npr.). Značajka je vrednota da nas one, više ili manje, ovisno o kulturama, obvezuju, pozivaju na izbor i akciju da ih realiziramo ili pak da spriječimo zlo. Stvar je onda naše odluke (savjesti) djelujemo li u skladu s tim ili se o taj poziv ogлуšimo. Riječ je, dakle, o sustavu vrednota koji određuje naš način života. Priznati i poštovati čovjeka kao čovjeka, kao vrednotu, kao svrhu a ne kao sredstvo, bez obzira na bilo koje empirijsko određenje (kao npr. društveni status, imovinsko stanje itd.) uvjetuje onda i određeno ponašanje i djelovanje. Socijalitet, dakle, društvena organizacija može prinositi, ali i dovoditi u pitanje priznavanje i poštivanje vrijednosti i dostojanstva svakoga čovjeka.³

Društveni (pisani i nepisani) i univerzalni moralni zakoni, politika i etika, nisu uvijek usklađeni. A i pitanje je kada će to biti, što bi značilo prevladavanje jedne i druge sfere općim humanitetom u ljudskoj zajednici.

Velik bi optimizam bio, zapravo utopija, očekivati kao sigurno ozbiljenje ideje o prevladavanju etike i politike kao takovih u obzoru novog, humanoga i slobodnoga društva i čovjeka. No, valja se ipak na njihovu usklađivanju kao na ljudskoj zadaci i idealu, ali i mogućnosti slobode, uistinu djelatno zauzeti.

Sloboda, naime, nije samo spoznata nužnost i usklađivanje čovjekova života s njom, već i sloboda od prinude ("sloboda od" npr. grijeha, tzv. "negativna sloboda") i sloboda vlastitoga izbora između različitih mogućnosti ("sloboda za", primjerice za ljubav, dobro – "pozitivna sloboda"), tj. sloboda kao samoodređujuća djelatnost.

Odnos slobode i determinizma uglavnom je shvaćen kao suprotnost. Ako, naime, cjelokupan čovjekov život (čine, misli, osjećaje) određuju vanjski uzorci i zakonitosti (viša sila ili društvene okolnosti), onda ne može biti mjesta za slobodu (i odgovornost). To dovodi do fatalizma, čiji je osnovni princip da nije odlučujuće što činimo, budući da su posljedice predodređene.

Determinizam kao filozofijsko stajalište drži da je svekoliko zbivanje u svijetu zakonomjerno, tj. određeno strogom zakonitošću. Postoji više vrsta determinacija: uzročno-posljedična sveza (kauzalitet kao jedan od načina univerzalnoga povezivanja i uvjetovanja u svijetu), interakcija (recipročno međusobno djelovanje i zavisnost među pojavama), teleološka determinacija (određenost i usmjerenost događanja nekom svrhom), strukturalna determinacija (određenost odnosa cjelinom).

U društvu se, pak, susreću i prepliću raznovrsni determinizmi, prirodni i društveni: biološki, psihološki, tehnički, ekonomski, pravni itd.

³ Usp. M. Difren (Dufrenne), *Za čoveka*, Nolit, Beograd, 1973.

Kada ne bi bilo zakonomjernosti (*logos*), kozmos ne bi bio red, uređen svijet (*kosmos*), nego nered, kaos (*chaos*).

Nadalje, kada ne bi bilo zakonitosti, ne bi bilo moguće ni zajedničko razumijevanje, sporazumijevanje i življenje. Znanje pojedinaca bilo bi ograničeno samo na njihovo vlastito iskustvo.

Sada se postavlja pitanje odstupanja od zakona, tj. kako se nešto može dogoditi i drukčije nego određuje zakon. To se objašnjava kategorijom slučajnosti koja ne poriče zakon, već otvara mogućnost slobode, uz determinizam.

Sloboda, kako je već naznačeno, različito se shvaća. Često kao spoznata nužnost (stoici, *B. Spinoza*). Po tom shvaćanju čovjek treba spoznati prirodnu nužnost i s njome uskladiti život. Sloboda se sastoji u usklađivanju s prirodom i ovladavanju njome, a nesloboda u neusklađivanju.

Ovladavanje prirodom, doduše, značajan je čimbenik ljudskoga oslobađanja, jer čovjek prirodni determinizam usmjeruje prema svojim potrebama i ciljevima, ali sloboda je i nešto više od toga. Sloboda se u društvenom životu shvaća i kao sloboda izbora između postojećih, datih, određenih, znači ograničenih mogućnosti.

Sloboda je naime, autonomna, samoodređujuća djelatnost. Ne čini čovjek samo izbor između već datih mogućnosti, nego proizvodi i nove mogućnosti. Biti slobodan znači biti autonoman i odgovoran izvor izbora djelovanja. To je najprimjereneje čovjekovoj naravi kao slobodnom, stvaralačkom biću, bitno otvorenom spram novog i budućnosti. No, ne radi se o nekoj neograničenoj, apsolutnoj slobodi, već o slobodi unutar nekih onto-antropoloških odrednica (determinanti "odozdo" – bioloških i "odozgo" – povijesnih, socio-kulturnih) u njihovu susretu i sukobu. Slobodan izbor pojedinca u zajednici obvezuje kao dužnost i odgovornost, a ograničuje ga samo jednaka takova sloboda i prava drugih. To je moralna dimenzija slobode, za razliku od samovolje (*J. S. Mill*).

Čovjek može biti slobodan u zajednici jedino uvažavanjem drugih kao slobodnih subjekata, pa je tako slobodan pojedinac nezamjenljiv temelj i uvjet slobodne zajednice (i obrnuto!).

Sloboda se, dakle, u društveno-političkoj zajednici ozbiljuje samo kad se podudaraju i prožimaju pojedinačni, posebni i opći interesi.

Praktički, sloboda kao jedna od temeljnih ontičkih značajki čovjekova bića ne može se u društvu ozbiljiti bez osnovnih vrednota i ljudskih prava, pa otuda bliska, dijalektička sveza između slobode i prava čovjeka. Realno ozbiljenje slobode u određenom društveno-povijesnom sklopu događa se kao niz slobodnih djelovanja na društvenom, gospodarskom, političkom i duhovnom području, kojima se djelatno potvrđuju osnovne vrednote, temeljna prava i slobode građana: sloboda savjesti, udruživanja, govora, dogovora. To omogućuje istinska demokracija (ideja demokra-

cije), iz čega slijedi nužna uzajamna sveza demokracije, slobode i ljudskih prava kao njezinih temeljnih vrednota.

II

U suvremenom svijetu, međutim, osobito na prostorima zemalja u famoznoj tranziciji, svjedoci smo posvemašnje krize i poremećaja vrednota, njihova obrtanja, konfuzije i otuđenja, osobito od kulturnih i humanih vrednota.

Kultura u modernijem značenju te riječi (*S. Pufendorf*, 18. st.) kao univerzalan ljudski fenomen (individualni i generički) jest *njegovanje*, *usavršavanje* čovjekovih naravnih (urođenih) datosti i svojstava, *oplemenjivanje* njegova svijeta, *uljudivanje* cjelokupne organizacije njegova života, u jednu rečenicu, *ozbiljenje ideje humaniteta*. Preneseno, to je cjelokupnost i rezultat materijalnoga i duhovnoga proizvodnja i stvaralaštva (*poiesis*) i njihovih rezultata i tvorevina, kojima čovjek u povijesti namiruje svoje složene potrebe, ozbiljuje vrednote, osmišljuje, tj. kultivira svoje življenje.

Kultura je skup svih procesa i tvorevina što su nastale kao rezultat materijalne i duhovne intervencije čovjekove u prirodi, društvu i ljudskom duhu. Osnovni smisao kulture jest *održanje i napredak* (humaniziranje) čovjeka, njegova društva i života.

Ova sintetička definicija obuhvaća i materijalnu i duhovnu kulturu, a isključuje one procese i tvorevine koji ne prinosе (ili škode) održanju i napretku ljudskog roda i života, (tj. nehumane, nekulturne). Znači, kultura je bitno povezana s *progresom* čovječanstva i konkretnih društava. Ona, dakle, ima *humanistički* vrijednosti predznak!

S toga vidika sve djelatnosti i tvorevine kao što su privređivanje i unapređenje proizvodnje (materijalne, tehničke), održavanje i poboljšanje zdravlja, znanstvena otkrića, umjetnička proizvodnja i stvaralaštvo (*poiesis*) i sl. trebaju se kvalificirati kao kulturne ljudske pojave i vrednote.

I suprotno, kao nekulturne ili antikulturne (a ne subkulturne), znači i nehumane moraju se vrednovati sve one pojave i procesi koje su suprotne osnovnim vrednotama, potrebama i interesima održanja i napretka čovjeka i ljudskoga društva, kao što su proizvodnja i razorna uporaba oružja protiv života i dobara u iracionalne svrhe, sprječavanje gospodarskoga razvitka i društvenih i osobnih, političkih, nacionalnih, religijskih, svjetonazornih sloboda i prava. Neke pojave i ponašanja ne mogu se, dakle, označiti kao kulturne, nego suprotno, iako se ne mogu izdvojiti iz okvira određenih kultura unutar kojih se javljaju. Radi se, naime, o društveno devijantnim pojavama. One se, javljaju uglavnom u određenim konfliktnim situacijama i uv-

jetima, kada dođe do poremećaja u sustavu vrednota nekog pojedinca ili cijele, manje ili veće, društvene skupine, osobito, prema *M. Yingeru*, kada je pojedinac ili neka društvena skupina prikraćena za neke važne društvene vrednote i položaje, primjerice, za društveno napredovanje, ugledna zanimanja, društvenu komunikaciju itd. te u odsustvu društvenoga nadzora i kada društvo i njegove ustanove (obitelj, škola, država, crkva) podbace u procesu socijalizacije mladoga pokoljenja, odnosno zapuste neke članove koji nisu sazreli za odgovoran društveni život.

Radi se o tome da neke humano negativne ili niže vrednote zauzimaju više (ili prvo mjesto na ljestvici vrednota). Primjerice, svako društvo koje hoće postići stanovit prosperitet, standard, napredak, u svom sustavu vrednota visoko vrednuje rad, sposobnost, kreativnost, stvaralaštvo. No, neki pojedinci, pa čak i čitave veće društvene i političke skupine mogu toj vrednoti pridavati niže mjesto i značaj, a nekim drugim vrednotama, kao npr. sili, moći, obiteljskom, etničkom podrijetlu i sl. daleko više mjesto u sustavu i ljestvici vrednota. To je eklatantan primjer općega poremećaja vrednota i antikulturnoga i antihumanoga ponašanja u postizanju određenih političkih ciljeva.

Politička, osobito ratna antikultura je uglavnom svjesno i namjerno bezobzirno lišavanje suprotne strane onoga najvrjednijega, a to je, osim života, nacionalna kultura. U najgorem obliku to je genocid i zločin nad mirnim civilnim stanovništvom.

Jedan od oblika negacije kulture i temeljnih vrednota je (individualno i grupno) *primitivizam*. On se osniva na društvenoj i kulturnoj nerazvijenosti, anakronizmu, zaostalosti za postignutom pozitivnom razinom društveno-kulturnoga razvoja, te na niskoj ili negativnoj (nihilističkoj) svijesti primitivaca koja odbacuje i agresivno negira vrednote i dostojanstvo drugih ljudi i kultura, kao i kulture uopće. Dakako, kod njih nema nikakve samokritičke svijesti o njihovoj duhovnoj, kulturnoj i moralnoj minorosti. Naprotiv, na djelu je "obrat vrednota", svijest o njihovoj navodnoj superiornosti (pripadnost "boljoj vjeri", "jačoj" naciji, "vrjednijem" društvenom sloju itd.). Na temelju toga onda i prezir i netolerancija drukčijega mišljenja, vrednota i svega što nije njihovo ili im je nepoznato (*G. W. F. Hegel: ponašanje piljara*). U stvari, oni su često, ako ipak dođu u dodir s kulturom, nositelji lažne i vještačke kulture (artefekata kulture). Oni tada imitiraju kulturni način života (gubeći patrijarhalnu vrijednosnu svijest u slučaju prelaska iz sela u grad), ponašaju se snobovski.

Prema tome, da zaključimo, osnovna je i urgentna, kulturna i humana zadaća suvremenoga čovjeka i društva, pa tako i osobito *hic et nunc*, ono što je *F. Nietzsche* nazvao prevrednovanjem vrednota, tj. povratak i permanentno unapređivanje spomenutih univerzalnih, svagda i svugdje aktualnih ljudskih vrednota. Bar postupno njihovo ozbiljenje značilo bi svakako pozitivan civilizacijski pomak u čovjekovu oslobađanju, u njegovoj društvenoj i duhovnoj emancipaciji, te značajan korak naprijed prema uistinu humanom, demokratskom civilnom društvu kao razvojnoj paradigmi.

II. FILOZOFIJA I DRUŠTVENO-HUMANISTIČKA ZNANOST

II.1 Filozofija

Filozofija u novome ključu S. Langer

Autorica knjige *Filozofija u novome ključu*, *Susanne Langer* sljedbenica je i predstavnica jednoga od vodećih pravaca u suvremenoj filozofiji, raširenoga naročito u Americi i Britaniji, pravca kojemu su središnji problemi – problemi spoznaje, preciznije problemi funkcije svijesti, jezika, značenja znakova i simbola, dakle pravca koji ne izlazi iz granica tradicionalne novovjekovne filozofije, nego je samo naravna konzekvencija novovjekovnoga gnoseologizma. Teorija ljudskoga duha *Susanne Langer* uči da čovjek svoju duhovnu realnost proizvodi simboličkom transformacijom iskustva. Neposredno date impresije stalno se spontano preobražavaju u simbole, i na taj način simboličkom artikulacijom vanjskoga i unutarnjega iskustva, koje nije samo pasivno odslikavanje, nego je aktivni kreativni proces; a ta se artikulacija odvija na više kolosijeka, dolazi do ljudskoga mišljenja i jezika, rituala, religije i umjetnosti. (“Od znaka i simbola tkamo svoje tkanje realnosti”).

Kako je već implicate rečeno, simbolička transformacija ne odvija se samo na diskurzivnoj razini, nije svaki simbolizam diskurzivan. Postoji i nediskurzivni simbolizam kao rezultat simboličke transformacije unutarnjega, subjektivnog iskustva koje se ne može diskurzivno, verbalno fiksirati, jer se emocije, splet misli i osjećaja ne mogu adekvatno izraziti ni shvatiti s pomoću diskurzivnih simbola, već za to područje duha ima jedna druga simbolička norma, drugi prezentacioni modus, a to je umjetnost, prije svega glazba. Ima, dakle, jedan poseban simbolizam, kojega *Langerova* naziva intuitivni simbolizam.

Prema mišljenju same autorice, problemi simbola i njihova značenja, problemi simbolike u mitu, religiji, znanosti i umjetnosti, fundamentalna su pitanja suvremene filozofije, ključni momenti koji daju ton cjelokupnom filozofiranju našega vremena. Oni su “novi ključ” u filozofiji. (Očigledno je da ona na taj način zanemaruje, s jedne strane, ovome smjeru kontroverzan smjer u suvremenoj filozofiji Zapada, kojega možemo općim imenom nazvati ontologizmom, i s druge strane, marksizam koji uzima sve više maha u svjetskim razmjerima).

Po riječima *Susanne Langer* iz predgovora prvom izdanju, taj “novi ključ” filozofije nije dala ona, nego “drugi ljudi su udarili taj ključni ton, sasvim jasno i u više navrata”, a “jedini je cilj ove knjige da dokaže kako jedan novi ključ postoji, i pokaže kako glavne teme našega mišljenja teže da se s tim novim ključem usuglase”. Pod tim “drugim ljudima”, čije je ideje prihvatila i u svome djelu stvaralački primijnila, *Langerova* je mislila prije svega na predstavnike novokantovske idealističke škole: *Ernesta Cassirera* koji je na nju utjecao shvaćanjem čovjeka kao “animal symbolicum” i *A. N. Whiteheada*, njezinoga “velikog učitelja i prijatelja” kojemu je posvećena ova knjiga, a koji je na nju učinio utjecaj svojim realizmom u gnoseologiji, gdje uči o izravnoj spoznaji svijeta koju stječemo uzročnim djelovanjem okoline na nas i aktivnošću naše intuitivne neposrednosti. Osim toga, *Whitehead* je na Lan-

gerovu izravno utjecao svojim stavom o umjetnosti, osobito glazbi, kao simboličkom prenošenju emocija. Zatim, Langerova je mislima na pokretače i pristalice neo-pozitivizma, prije svega na *B. Russella* i *L. Wittgensteina*, od koga prihvaća stav iz *Logičko-filozofijske rasprave*, da je verbalni iskaz simbol, slika stanja stvari, ali se ne slaže s njim da o onome “o čemu se ne može govoriti, o tome se mora šutjeti.” (*Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus, predgovor*).

Dakle, ne slaže se da ono što ne može biti prezentirano u diskurzivnoj, verbalnoj formi, ne može imati nikakav drugi simbolički smisao.

Kao što su simboli i njihovo značenje ključni ton filozofijskoga tonaliteta našega doba, tako je i svako razdoblje tijekom povijesti filozofije imalo svoje ključne ideje (npr. za predsokratovce ključna ideja bila je ideja o identitetu materije; za Sokrata ideje o vrijednosti; za kršćanstvo ideja grijeha i spasa). Te ključne ideje, po mišljenju Langerove, karakteriziraju filozofiju određenoga vremena ne kao gotovu teoriju nego kao način na koji se ona izvodi, više po načinu na koji se pitanja postavljaju nego po sadržaju na koji se ona odnose – tako da zapravo filozofija i nema stalnoga predmeta, nema stalnoga pitanja filozofije.

Međutim, Langerovoj možemo odgovoriti da pitanje *što je to što jest, i što je esencija toga “svega”, bitak bića* perzistira od kada postoji i čovjek kao samosvjestan subjekt i da se iz toga pitanja, koje se najprije na fantastičan način rješavalo u mitu, rodila i filozofija, dok su aspekti toga pitanja vrelo iz kojega u tijeku povijesti izvire filozofiranje. (Naime, hodom povijesti mijenjaju se svjetovne pretpostavke i s time u vezi čovjekove preokupacije, pa su u pojedinim epohama u prvom planu filozofijskoga istraživanja pojedini aspekti).

Najperzistentniji i najaktualniji aspekt ontologijskoga pitanja je antropologijsko-aksiologijski aspekt, pitanje: *kako čovjek živi i čemu?* Naime, je li život kaotičan, besmislen i apsurdan i je li “ništa, apsolutno ništa ne opravdava njegovo postojanje” (*J. P. Sartre*), ili pak ima svoju koherenciju, svrhu i smisao? Dakle, pitanje *Hamletovo* i *Faustovo* – bolje reći, ta pitanja u međusobnoj povezanosti – čine osnovnu temu filozofije, a njezino bavljenje njima pruža one mogućnosti da se na njih odgovori, koje znanost ne može doseći ni u najsretnijim svojim trenucima. No, filozofija poslije *G. W. F. Hegela* ne pretendira na to da bude apsolutno znanje (episteme) i da o svemu kaže zadnju riječ i apsolutnu istinu, nego ostaje uvijek otvoreni obzor, svjesna svojih pretpostavki, za razliku od novovjekovne znanosti (i filozofije pozitivizma) koje misle da svoj predmet mogu do kraja egzaktно iscrpiti i da su one jedini pristup bitku, a da nisu ni svjesne svoje metafizičke pretpostavke da je univerzum u potpunosti racionalno razjašnjiv, nisu svjesne svoga korijena u novovjekovnoj filozofiji, čija je kruna Hegel. Svakako, i sama filozofija implicira neke elemente znanosti (npr. tendenciju za izvjesnom logičnošću, sistematičnošću i konsekvencnošću u istraživanju i izvođenju) jer bez toga filozofijski razgovor ne bi bio moguć, ali samo zato, a ne da joj to bude središnji problem.

Philosophie der Sozialwissenschaften K. Achama

Djelo *Karla Achama: Filozofija društvenih znanosti* jedna je od knjiga iz edicije "Handbuch Philosophie" kojom izdavač prezentira cjelokupnu disciplinarno rubriciranu sistematiku filozofije. U ovom radu tematizirana filozofijska disciplina, u modernom smislu te riječi, počinje, po mišljenju autora, s *J. S. Millom*, polihistorom i filozofom koji joj je udario temelje u svome programatskom djelu *A System of Logic*, objedinivši spoznaje specijalista iz različitih područja društvenih znanosti pregledom filozofijskoga uopćavanja. Kasnije su, kao rezultat diferencijacije društvenih znanosti, djela iz opće filozofije društvenih znanosti, zamijenili radovi iz meta-teorije pojedinih društvenoznanstvenih disciplina (povijesne znanosti, sociologija itd.). Acham posebno upozorava na neka ključna djela te vrste – *Weberovo: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, *Kaufmanovo: Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, zatim *Popperovo: Conjectures and Refutations*, *Ossowskijevo: Besonderheiten der Sozialwissenschaften* itd., koja, i pored razlika među njima, pružaju reprezentativnu sliku o tome što bi filozofija društvenih znanosti imala integrirati. Shodno tome, ona se onda može razumjeti kao sinoptičko tumačenje parcijalnih meta-teorijskih shvaćanja pojedinih društvenih znanosti. Filozofija društvenih znanosti, dakako, ne nastoji odgovoriti na pitanja o biti znanosti. Njezina pitanja nisu činjenična, nego pojmovna. Također, ovdje se ne radi o strukturalnoj analizi i komparativističkoj istraživačkoj postavci i postupaka društvenih znanosti, već o pokušaju uopćavanja, integracije, tj. filozofijskoga aspektiranja društvenoznanstvenih fakata. To znači, nastavlja autor, da je filozofija društvenih znanosti shvaćena kao nauk (učenje) o znanosti (*Wissenschaftslehre*), i to, kako interpretativnih, razumijevajućih (*verstehenden*), tako i teorijskih, objašnjavajućih (*erklärenden*) društvenih znanosti (*M. Weber*), tj. o njihovim zajedničkim karakteristikama, ali i razlikama. Danas je u nauku o znanosti, s obzirom na određenja sustava znanstvenih iskaza, uobičajeno razlikovati uvjete i veze nastajanja, valjanosti i upotrebe toga sustava iskaza. Nauk o znanosti bavi se sa sva tri područja. Prema tome koje je područje predmet razmatranja i prema vrsti razmatranja razlikuju se dvije glavne discipline nauka o znanosti: *teorija znanosti* i *povijest znanosti*.

Teorija znanosti odnosi se na relacije valjanosti, a povijest znanosti na uvjete nastajanja i uporabe znanstvenoga sustava iskaza.

Za noviju filozofiju društvenih znanosti fundamentalna je značajka, naglašava autor, ukazivanje i na sveze nekih izvanznanstvenih uvjeta i orijentacija društvenoznanstvenih činjenica na određene ciljeve. Riječ je, naime, o osnovnim aspektima odnosa između društvenih zbivanja i kritike znanosti. Acham navodi četiri za to bitne karakteristike stanja i tendencija suvremenoga svijeta: dalekosežno sučeljavanje kapitalizma i socijalizma, narastanje vojno-tehničkih potencijala na području atomskih, bioloških i kemijskih oružja do mogućnosti samouništenja čovječanstva, po-

rast stanovništva i s time povezan problem prehrane i opskrbe energijom i konačno, nerazmjerni razvitak ekonomski razvijenih i nerazvijenih zemalja.

S obzirom na tu situaciju, orijentacija na suvremenost i budućnost postala je središnjom zadaćom društvenih znanosti. U tom okviru postavljeno je u novije vrijeme pitanje o funkciji i pretpostavkama društvenih znanosti, pitanje – čemu još zapravo služe društvene znanosti, budući da se na to ne može zadovoljavajuće odgovoriti ukazivanjem na subjektivne interese istraživača, njihovim zadovoljstvom u otkrivanju istine, njihovom “ljubavi prema stvari” itd. U tom kontekstu kritike upućene znanstvenicima s područja društvenih znanosti samo su isječak obuhvatnije kritike koja se odnosi na znanost uopće. Koje su pretpostavke ove opće kritike znanosti i koje su njene konzekvence za društvene znanosti?

Radi se o evidentnoj reideologizaciji znanosti. Nakon više-manje mitsko-magične svijesti o funkciji znanstvene spoznaje u “slici svijeta”, u prvi plan izbila je vremenom tehničko-instrumentalna funkcija znanosti. Znanost je shvaćena kao produktivna snaga, znanstvenici, kao posljedica toga, pragmatizirani, a njihova djelatnost podvrgnuta relevantnoj kontroli. Znanstvenici bi se prema tome trebali brinuti o cilju njihove djelatnosti, a ne o znanstvenoj djelatnosti samoj. S tom tendencijom nije rijetko povezan svojevrsni elitizam, kaže Acham, koji ponekad pretjerano naglašava princip “vrijednosne znanosti”, nasuprot proceduralnoga aspekta znanstvene spoznaje.

Njemu u temelju leži pretenzija i teorija o posjedovanju neposrednoga uvida i shvaćanja (koju je kritizirao već *I. Kant*), čime kritika “formalnih” i “supstancijalnih” momenata racionaliteta često dobiva paralele u političkoj diskusiji. Postoji nešto odgovarajuće u kritici demokracije koja demokraciju tretira kao “čisto formalnu”, budući da, po tom mišljenju, pravilo većine ipak ne kazuje ništa o kvalitativnom sadržaju odluke. U novijoj kritici znanosti kritika “formalne demokracije” povezana je s kritikom “formalnoga racionaliteta”. U vezi s tim Acham primjećuje, da znanost jest neprestani posao na korekciji “slike svijeta” (ne “znanstvene slike svijeta”, nego sudjelovanje znanosti u “slici svijeta”). Takav posao ne izvršava se nezavisno od životno-praktičnih odnosa u kojima je ta “slika” aktualna, ali se smisao znanosti ne može reducirati na tu, u užem smisli riječi, utilitarno upotrebnu funkciju.

Ono, međutim, što nam se čini fundamentalnim u Achamovoj *Filozofiji društvenih znanosti*, jest njegovo upućivanje na bitnu povezanost znanosti, osobito društvenih, s filozofijom, sa starim, za filozofiju svojstvenim postavljanjem pitanja o pretpostavkama društvenih znanosti i s razvijanjem smisla za njihov smisao, a što je u društvenoznanstvenoj praksi, a i u okvirima njihove istraživačke logike (pogotovo pozitivističke) – zasjenjeno, svjesno ili ne, zaboravljeno ili previđeno. Riječ je, naravno, o ontologijskim, gnoseologijskim, aksiologijskim, metafizičkim (a i pragmatičkim) pretpostavkama i aspektima društvenih znanosti. Tako su naslovljena i glavna poglavlja ove knjige.

Ovdje, usput, samo jedna napomena. Odmah se može primijetiti da su odvojeno tretirani ontologijski i metafizički (u postaristotelovskom smislu riječi) aspekti, a što bi, s obzirom na sadržaj, bilo bolje obraditi integralno. Reći ćemo u osnovnim crtama nešto o svakom od ovih aspekata.

Ontologijski aspekti društvenih znanosti-predmet, struktura, proces

Pitanja o samom predmetu društvenih znanosti te o vrsti i o različitim obilježjima društveno-znanstvenih istraživačkih objekata pokušava odgovoriti ontologija društvenih znanosti. Razlikovanje duhovnih i društvenih znanosti od prirodnih, "kulturnoga" od "prirodnoga" područja, čini se ukazivanjem na specifičan karakter njihovih predmeta, struktura i procesa, čime se upućuje i na za njih specifična postavljanja pitanja i istraživačke metode. (Neokantovski historicizam npr. prenelašteno brani svojevrstan separatizam duhovnih i prirodnih znanosti, a *Max Weber* odvraća od prenelagloga njihova razdvajanja i razlikama daje pravu mjeru).

Dvije osnovne dimenzije socijalne ontologije sačinjavaju:

- a) temeljni fenomeni i čimbenici što određuju ono "socijalno". Oni tvore definicijsku, predmetnu dimenziju;
- b) temeljni fenomeni i faktori što "socijalno" objašnjavaju. Oni tvore objašnjavajuću, metodologijsku dimenziju.

Gnoseologijski aspekti društvenih znanosti-razumijevanje, relativitet, objektivitet

Spoznajna teorija izlaže odgovore na u ovom kontekstu osnovna pitanja-kako se razumijeva društvenoznanstvena zbilja, te kada se može reći da je ona objektivno shvaćena (problem zavisnosti spoznaje o afektivnom i njezin relativitet).

Pojam razumijevanja je u širem smislu istoznačan pojmu spoznavanja. On obuhvaća logičke pojmove, hermeneutičko razumijevanje i empirijsko-nomologičko objašnjenje.

Aksiologijski aspekti društvenih znanosti – vrijednosni relativizam, vrijednosno izražavanje (diskurs), znanstveni ethos

U tom poglavlju autor raspravlja ne samo o eksplicitnim vrednotama nego i o slobodnijem vrijednosnom izražavanju, tj. o odnosu između društvenih znanosti i vrijednosnoga događanja, što će reći značenja vrijednosnih pojmova koji obuhvaćaju dobra, norme i standarde u okviru društvenoznanstvenoga elaboriranja.

U tom smislu razlikuju se:

- *vrednote u znanosti*; to su (pozitivna ili negativna) vrijednosna postavljanja istraživača spram objekta istraživanja;
- *vrednote kao objekt znanosti*; to su materijalna i idealna dobra kao i norme i standardi koji su etički ili estetički značajni;
- *vrednote za znanost*; to su jednom endogene vrednote – znanstveno provjereni zajednički znanstveni kriteriji, ali i egzogene vrednote, tj. ona okolina u kojoj su date optimalne mogućnosti razvoja znanosti;
- *vrednote znanosti*; to je vrijednosna funkcija znanosti (ethos znanosti) u odnosu na izvjesne interese i ciljeve izvanznanstvene vrste.

Metafizički aspekti društvenih znanosti-dijalektička antropologija, sloboda, nužnost

Predstavnici opće metafizike pitaju, s obzirom na različitost pojmova i njima odgovarajućih zbiljskih sadržaja, o temelju toga razlikovanja i time ujedno o mogućnosti njihova ponovnoga svodenja na jedinstveno počelo – bitak, a zastupnici specijalnih metafizika, pak, izdiferenciranost i jedinstveno shvaćenoga bitka u različite vrste bića i njima odgovarajuće pojmove sagledavaju kao prvorazrednu zadaću. Dakle, u prvom je slučaju pogled usmjeren na otkrivanje supstancije, a u drugom na otkrivanje akcidentalija. Zasluga je, s time u vezi, dijalektičkoga načina promatranja da je ono bilo upotrebljivo u smislu integracije metafizičkih stavova – monističkih i pluralističkih, tj. kao kritika dogmatičke jednostranosti društvenih znanosti u obradi problema slobode i nasilja, duha i prirode, promjena i trajanja. Tako ono, s jedne strane, pomaže da se na prvi pogled heterogeni ili suprotni pojmovi, metode i stanje stvari međusobno dovedu u odnos komplementarnosti ili implikacije, a s druge strane, da se na prvi pogled homogeni pojmovi, metode i stanje stvari diferenciraju polariziranjem ili perspektiviranjem.

Pragmatički aspekti društvenih znanosti – instrumentaliziranje, hipostaziranje, dekalifikacija

Vodeće pitanje unutar kojega stoji izvođenje pragmatike društvenih znanosti glasi: koju faktičnu i koju normativnu funkciju imaju društvene znanosti u društvenim odnosima?

U okvirima tog izvođenja trebaju u osnovi biti okarakterizirane funkcije društvenih znanosti za društvo, ali i društvene znanosti kao funkcije društva (institucionalno ograničenje na određena pitanja, ali i izvaninstitucionalni čimbenici koji tu igraju značajnu ulogu). U vezi s tim, mogu se u razmatranju izvući određene pretpostavke instrumentaliziranja društvenih znanosti. Tu se radi o jednoj koncepciji meta-teorije znanosti koja znanstvenu istinu shvaća kao funkciju neke praktične upotrebljivosti.

U "Zaključnom razmatranju" autor još jednom potcrtava, da metodička skepsa stoji s onu stranu, kako dogmatske retorike, tako i svakovrsnoga relativističkog i pluralističkoga aspektiranja spoznaje, a što je oboje trajno aktualna opasnost na području znanosti.

Jedva da postoji adekvatnije obilježje znanstvenoga mišljenja, podsjeća Acham efektno i uvjerljivo pri kraju svoga opsežnog rada, od *Goetheove* misli koja kaže da aktivna skepsa neprestano nastoji da se prevlada, da sredenom spoznajom dopiše do svojevrzne uvjetne pouzdanosti: "Eine tätige Skepsis, unablässig bemüht, sich selbst zu überwinden, um durch geregelte Erfahrung zu einer Art von bedingter Zuverlässigkeit zu gelangen" (*J. W. Goethe, Maximen und Reflexionen*).

Rad i bog V. Sutlića

Iako se, bar prema pisanim tragovima, nije posebno bavio filozofijskoreligijskim i "religiologijskim" temama,¹ nego tek u kontekstu promišljanja drugih bitnih i epohalnih filozofijskih pitanja, osobito uz ustrojstvo Marxove misli, Vanja Sutlić je i na tom polju, kao i u ostalim filozofijskim područjima, pravicima i strujama, bio suveren, samosvojan i upućen, vladao kako ogromnom, gotovo nevjerojatnom akribijom i pregledom, tako i osebnim prodornim razviđanjima (*idea, idein, theoria*)². Poput nekog "delskog ronioca" ponirao je u najdublje i najtamnije dimenzije tih problema, i iz njih izranjao s njihovim novim osvjetljenjem. Upravo paradigmatican za gore rečeno je njegov tekst *Rad i bog*³. Odnos naslovljenih temeljnih i ključnih onto-theo-logijskih kategorija obrađuje on školski, metodički primjerno. To će reći da najprije pregnantno određuje, negativnim i pozitivnim putem, same relate, da bi zatim sustavno izvodio njihovu složenu i, samo na prvi pogled, začudnu relaciju.⁴

Već u *Uvodu*, u tematskom ograničenju, Sutlić upozoruje da ispitivanje toga odnosa ne namjerava biti prilogom tada već razvijenom dijalogu između marksističkih i kršćanskih filozofa i teologa (u organizaciji protestantskoga *Paulus-Gesellschaft* u Salzburgu npr.), potaknutim Drugim vatikanskim saborom i crkvenim osuvremenjivanjem i otvaranjem prema svijetu, znači i spram "izama" kao "znacima vremena" s kojima treba suživjeti, a s druge strane, otvorenom marksističkom orijentacijom ("toplom strujom") koja, nasuprot dogmatskoj, religiju više ne shvaća kao puki reliktneprosvijecene i "otuđene" prošlosti, već, na tragu Marxovih iskaza u *Grundrisse...*, kao određeni način čovjekova suočavanja sa svijetom, snalaženja u nehumanim uvjetima života i preživljavanja u njima, a koji kao takav, ima i svoj humani (moralni, društveni, psihički i metafizički) značaj.

¹ U, doduše rijetkim i teško potaknutim, ali veoma nadahnutim razgovorima o tim i drugim pitanjima (o eshatologijskom shvaćanju povijesti i društva npr.) u neformalnim prigodama, pokazao je njihovo veliko poznavanje i temeljno promišljanje, čime je plijenio pozornost slušatelja. Govoreći o duhovnoj klimi u Sarajevu, u knjizi *Politika kao sudbina* Esad Ćimić kaže da su Vanjinim dolaskom "preko noći" svi postali "Sutlićevci".

² Ta erudicija i obaviještenost vidljiva je i iz njegovih sadržajnih i obuhvatnih "fus-nota" (što se mogu usporediti s onima Maxa Webera), u kojima često odlučno produbljuje, utemeljuje i proširuje postavke i pitanja iz teksta.

³ Tekst je najprije objavljen u *Zborniku III programa radio-Beograda*, 1970.g., a raščlanjen i nadopunjen u knjizi *Praksa rada kao znanstvena povijest* u oba izdanja.

⁴ O njegovom načinu pisanja i stilu, o kojemu mnogi misle da je "težak", "kompliciran", može se reći da, doduše, jest hermetičan, ali ipak razumljiv, budući da je to u biti logična, smisljena pojmovna i jezično-terminologijska arhitektonika u kojoj svaki i najmanji element ima svoje mjesto. Uostalom, tako slojevit u produbljenu misao teško je posve jednostavno izreći. Sam je Vanja Sutlić kazao da ne piše lako. Za njegovo razumijevanje, stoga, potrebno je uložiti znatan napor mišljenja i hermeneutički pristup (poput njegova Marxu).

Naprotiv, on ispravno drži (vidjet ćemo na kraju zašto), da bi njegovo elaboriranje tematiziranoga odnosa imao biti osnovom spomenutoga dijaloga.

Nadalje, “bog” nije shvaćen u tradicionalnom, općem teologijskom ni u religijskom, konfesionalnom smislu (zato je i pisan malim slovom), niti u smislu specijalne metafizike, tj. racionalne teologije, dakle, niti u smislu teizma, ali niti ateizma, već je riječ o “bogu” kao konstitutivnom dijelu svakoga metafizičkog mišljenja – činjenja sadržanoga u oblicima bilo predznanstvene, bilo znanstvene, ili filozofijske, religijske i umjetničke svijesti i djelovanja što impliciraju theo-logijski karakter metafizike kao theo-onto-kosmo-antropo-logike.

“Bog” se tu očituje u vrijednosnom orijentiranju, odnošenju, stupnjevanju, identificiranju što upućuje na “najviše”, “najrealnije” biće, bez obzira na “predznak”, tj. i u ateizmu (kao negativnoj teologiji) koji ga zamjenjuju “prirodom”, “materijom” i “čovjekom”, te u “svjetovnim religijama”, unutarsvjetovnim (društvenim, političkim) entitetima i faktičnim povijesnim “bogovima”: klasom, partijom, nacijom, vođom, estradom, športom itd. Metafizički pristup biću u cjelini (“najviše biće”, “priroda”, “čovjek”) temelji se na zatvorenosti povijesnih mogućnosti svijeta i zadržava svoj teologijski značaj i onda kada se “dokidajući se” svodi na opću djelotvornost bića. Metafizika se upravo u svom “ozbiljenju”, “ukidanju” (metafizika = fizika) uspostavlja i do kraja dovršava. Kao način mišljenja bitka, otvarajući – zatvarajući povijesne obzore dosadašnjih epoha, događanja, zgoda, onoga, nasuprot pukom trajanju, otvorenoga, nezaustavljivog “biti” i “vremenovati” kao nezatvorive mogućnosti življenja, metafizika nije nešto “idealno” naspram “realnog”, sfera “svijesti” naspram “zbi-lje”, već je ona teorijsko-praktička izvedenica povijesnoga sklopa, uspostavljena nazočnost kao neprisutnost unutarsvjetovnih bića, bivstvovanje kao ne-bitak.

A “rad” Sutlić promišlja u njegovom temeljnom značenju, no ne ontologijski u školskom smislu, već kao otvorenost (*aletheia*) svega što epohalno jest, kao povijesno navještenog bitka bića, što u obzoru čitave metafizike ima bitno povijesno podrijetlo koje omogućuje rastvaranje svake metafizike. Promišljanjem, pak, naoko zastrte sveze “boga” i “rada” koja je religijski (biblijski) shvaćena kao Božja kazna čovjeka radom,⁵ a filozofijski (već od *L. Feuerbacha*), kao radno ukidanje Boga čovjekom, naš autor nastoji, na Marxovu tragu, ali i suprotstavljajući mu se, razvi-

⁵ Kada je potjerao Adama i Evu iz vrta Edenskog zato što su jeli zabranjeno voće sa stabla spoznaje dobra i zla, u Knjizi postanka, Jahve, Bog, reče čovjeku:

“Zemlja neka je zbog tebe prokleta:
s trudom ćeš se od nje hraniti
svoga vijeka svoga”. (3,17)
“U znoju lica svoga
kruh ćeš svoj jesti
dokle se u zemlju ne vratiš”. (3,19)

djeti temeljnu značajku, odnosno samu bit rada. *K. Marxa* on vidi kao mislioca rada, ali rada u vidu "konkretnoga" čovjeka", a ne osebičnoga Rada kao metafizičke kategorije. No, Marx je, raspravljajući o *Ricardu*, rekao da on hoće produkciju radi nje same, kao samosvrhu, a što znači i razvoj proizvodnih snaga i bogatstava.

Odnos "rada" i "čovjeka" u Marxa je dvoznačan i varira između razlike i identiteta kao značajke ljudske naravi, što je veoma važno za prosudbu o antropologijskoj (antropocentričnoj) osnovi njegova ukidanja kompletne metafizike kao njezine realizacije. Marx je htio mišlju-činom pripremiti mogućnost oslobođanja rada za njegovu puno, nezaustavljivo djelovanje u "carstvu slobode". No, baš na tom mjestu kao vrhuncu i kruni Marxove misli očituje se, paradoksalno, metafizički značaj Rada, primjećuje Sutlić u utemeljenoj kritičkoj opasci. Upravo razotkrivanje tog onto-antropo-logijskoga (metafizičkog) i teologijskoga (ateističkog) novovjekovog okvira i značaja Marxove misli, središnja je zadaća i preduvjet promišljanja onto-theo-logijske, pa onda i kozmo-anthropo-logijske biti Rada u njegovoj cjelovitosti: u praksi Rada kao znanstvenoj povijesti.

U tom se cilju on hermeneutički usredotočuje na, kao najprimjereniji za taj pot-hvat, tekst trećega rukopisa iz Marxovih pariških *Ekonomijsko-filozofijskih rukopisa*, koji u sebi sabire i fokusira ovu osnovnu temu. Temeljni onto-theo-logijski problem, tj. odnos esencije i egzistencije Marx u spomenutom rukopisu rješava njihovim identitetom, preklapanjem u biću, u "prirodi" i "čovjeku", u onom što zbilja jest, što svoj tu-bitak zahvaljuje svojoj biti. Ateizam proizlazi upravo iz takvoga određenja njihova odnosa u ovostranosti, za razliku od istovjetnosti i jedinstva esencije i egzistencije u transcendentnom *ens realissimum*.⁶ Sve što jest, jest kao "proces" (u *Hegelovom* smislu, ne kao tijek, nego kao izviranje i uviranje u sebe), stvaralačko je tvorenje, samorađanje, samotvorenje, ujedno i *natura naturans* i *natura naturata*. Kretanje je krug, a ne crta jednosmjernoga gibanja.

Time se i onostrani stvoritelj svega kao *causa sui* prenosi iz transcendencije u imanenciju.

U prilogu ovom odgovoru na ključno, u osnovi antinomično, bespretpostavno neodgovorivo onto-theo-logijsko pitanje o odnosu esencije i egzistencije, Marx izvodi "dokaze" koji "pobijaju" kreiranje (*creatio*) prirode i čovjeka izvan i iznad njih. To je najprije geognozija, znanost koja obrazovanje, bivanje Zemlje prikazuje kao

⁶ Zanimljivo je i eventualno dijaloški poticajno ovdje, samo uzgred, naznačiti tumačenje mogućnosti ateizma jednoga od najvećih katoličkih teologa (koji je apsorbirao i utjecaj M. Heideggera) Karla Rahnera. On kaže da iz obilježja samoga božanstva kao "apsolutne tajne", "neizmjernoga temelja" itd., o kojemu je govor moguć samo kao naknadna refleksija, proizlazi i mogućnost ateizma. I to s dva bitna razloga. Prvo, što je u čovjekovim spoznajnim mogućnostima transcendentnog uvijek moguće protivljenje (*antinomije*), i drugo, jer je konfrontacija s načelnom tajnom uvijek nešto od čega se može odustati ili što se može pojednostavniti.

proces, kao samotvorenje, a zatim i *generatio aequivoca* kao jedino pravo opovrgavanje "teorije stvaranja".

Sada, kao uzgred, kritički intervenira Sutlić i upozoruje da se ne radi o nikakvom opovrgavanju "teorije stvaranja", već o prenošenju stvaranja izvana – unutra, u stvoreno samo. To što priroda i čovjek svoju egzistenciju, tu-bitak, po Marxu zahvaljuju sebi, tj. svojoj biti, esenciji kao drugom konstitutivnom vidiku bića, zapravo znači da Marx ne izlazi iz obzora značajne dvoznačnosti tradicionalne metafizike, u kojoj biće prikriva bitak u *esse essentiae* i *esse existentiae*⁷.

Prirodu Marx shvaća kao nešto različito od čovjeka u smislu cjeline svih bića koja uključuje i čovjeka kao prirodno biće. Njihov je bitak, koji sve prirodno omogućuje, Rad. I priroda kao univerzum bića i čovjek kao navlastito prirodno biće jesu priroda koja producira, "radi".

U čovjeka razlikuje "apstraktivnu", neistinitu svijest od istinskoga uvida ("umno-ga mišljenja"). Apstraktivna svijest pita "neumjesna" pitanja o aktu nastanka, inzistirajući u kretanju na pravocrtnoj "lošoj beskonačnosti": "Tko je stvorio mog oca, a tko njegova djeda"? – itd. sve do: "Tko je stvorio (prvog) čovjeka"?

Nasuprot tome, čovjek koji to doista jest, koji zbiljski živi ("socijalistički čovjek"), budući da mu se podudaraju njegov tu-bitak i njegova bit, može tek cjelovitim uvidom, s apsolutnoga stajališta cjeline "znati" (a ne samo predočiti) da je beskonačni "progres" samo jedna strana kružnoga "procesa", čija je druga, glavna strana vječno samorađanje i samokretanje u krugu strogoga sustava u kojem je čovjek smisleno u sebi zatvoren.

Time Marx u osnovi obnavlja jednu od temeljnih postavki novovjeke metafizike, Hegelovu: "Istina je cjelina", pokazuje uvjerljivo Vanja Sutlić, i dalje se pita, zašto je sve to vidljivo samo "razotuđenom", "socijalističkom" čovjeku kao "biću rada", kao samo pretpostavljenom jedinstvu općega, posebnoga i pojedinačnoga? To, po Marxu, kao uostalom i po Hegelu i čitavoj europskoj metafizičkoj tradiciji, omogućuje samo božanska istovjetnost esencije i egzistencije bića, dakle bića koje je o sebi božanstveno, a što je zapravo onto-theo-logijska pozicija⁸.

Za Marxa je, pak, eminentno teologijsko pitanje – problem stvaranja prirode i čovjeka, čije postavljanje znači "apstrakciju od čovjeka i prirode", budući da njime doista jest samo Božji akt stvaranja koji je iznad svega stvorenoga. On jednostavno misli da je samo mišljenje i metodička sumnja (*cogito, ergo sum*) *eo ipso* kritika takvoga teologijskog pogleda, te da ono samim sobom stavlja u pitanje smisao trans-

⁷ Usp. Sutlić, V., *Praksa rada kao znanstvena povijest*, Kulturni radnik, Zagreb 1974., str. 101.

⁸ Ibidem, str. 104.

cendentnog čina stvaranja. Cijela je povijest (koja uključuje i prirodnu povijest) akt rođenja čovjeka radom, postajanje prirode za čovjeka radom. Tu se Sutliću nameću opet neka bitna pitanja. Prvo, ako su priroda i čovjek isto, tko je onda, čovjek ili priroda, subjekt toga odnosa?

Drugo, odsudno, prijelomno pitanje u Sutlićevu prilazu Marxu: Proizlazi li uistinu iz ovakvoga shvaćanja povijesti, odnosa prirode, čovjeka i rada, određenje čovjeka kao samostvoritelja i stvaratelja svega povijesnog? Ili je, pak, (o čemu Marx nigdje ne govori jer ni nema u vidu, nego to miješa s biti čovjeka), riječ o radu koji nije svojstvo čovjeka, koji nije "ljudski rad", već obrnuto, o čovjeku kao svojstvu rada, o Radu, dakle, kao bitku u onto-theo-logijskom smislu? Iz ovoga Marxova teksta, a i kasnijih (*Kapital I*: "Sve su stvari od prirode nađeni predmeti rada", kao i Engelsova teza: "Rad je stvorio čovjeka"), opravdano je zaključiti, ukazuje Sutlić, da se radi o ovom drugom. Štoviše, kao samopostavljanje što omogućuje i "svjetsku povijest" koja uključuje i prirodnu, i čovjeka kao radnika, kao samoposrednika u suodnosu s prirodom, Rad je apsolut i u theo-logijskom smislu, "najviše biće" koje ima svoj vlastiti uzrok, a nije ničiji učinak, koje je, dakle, po sebi, a ne po nečemu drugom.

Ti filozofijski, metafizički izvori obrata metafizike prema metafizičnosti fizike (*physis*), prožimanje metafizike i fizike, zbivanje metafizike kroz fiziku, dovodi do toga da "zbiljska pozitivna znanost", "zbiljsko znanje" i sama znanstveno otkrivena zbilja postaju za Marxa (i sljedbenike) u *Njemačkoj ideologiji* nasljednicima filozofije koja kao "spekulacija pri zbiljskom životu gubi s prikazom zbilje svoj medij egzistencije".

Iako je ta "jedna, jedina znanost, znanost povijesti" drukčija od posebnih, pozitivnih novovjekovnih znanosti, iako je antifilozofijski impostirana i odustaje od filozofijske argumentacije ukidanja – ozbiljenja filozofije, ona ipak lavira između neželjene, potisnute metafizičke i činjenične razine, u tom smislu da joj historicistički, ekonomistički i sociologistički posebno – znanstveni kontekst u koji je smješteno društvo i put do te nove znanosti, zastire pogled u njemu potpuno ozbiljenu metafizičku bit.

Iz toga onda logički proizlazi, izvodi dalje izvorno Sutlić (za razliku od većine drugih Marxovih interpreti), da Marx i odlučujući i nezaobilazan problem obrata i ozbiljenja filozofije objašnjava kao promjenu u motrištu nove znanosti, kao nešto subjektivno, u "ljudskoj glavi" spram onoga materijalnog, a ne i kao kretanje u njegovim oblicima onoga što tendira zalazu i negaciji postojećega. Znanost, naime, nije samo svijest o zbilji ("slika"), već je (povijesna) zbilja "znanstvena". Ako je subjekt povijesti "ljudsko društvo" koje sebe tvori proizvodnjom (radom) "materijalnoga života", onda je povijest – povijest zbilje kao čina, činjenja kao samosvrhe (Aristotelova *forma forme*), koja kao takva sebe "zna", ona je zapravo znanstvena povijest prakse rada, koja nije tek puka, ovostrana primjena neke transcendentne biti

rada, nego je oslobođena kako mistifikacije hipostaziranja nadnaravnoga umnog *demiurga*, tako i nemisaonoga činjenično-postojećeg. Rad se, znači, ozbiljuje, prakticira i razumije kao samo – shvaćeno, samo – providno (znanstveno) postojano zbivanje sebe sama: posredstvo čovjeka – (znanstvenog) radnika. Sve što jest i što se zbiva, svagda jest po zbivanju Rada kao samotemelja, samostvaranja sebe u svemu, svega u sebi (“Rad kao Bog”, op. N. S.).⁹

Prema tome, imanentna svrha povijesnoga kretanja onda nije “društvo” (ni “komunizam”), već ono što omogućuje i čovjeka i prirodu i njezino “bivanje za čovjeka”, a to je Rad. Rad radi sebe sama, kao poklapanje esencije i egzistencije, ozbiljeniji pojam i pojmljena zbilja, proizvodnja radi proizvodnje (*poiesis*). Rad kao otvoreni bitak, supstancija-subjekt, kao konkretan dinamičan (a ne statičan) apsolut. Takav Rad (a ne čovjek kao subjekt) nastupa na mjesto Hegelova pojma, duha, ideje.

No, i čovjek nije tu nebitan. U svojoj biti kao radnik, on je neophodan Radu, radnju, po čemu i on jest kao takav, a ne kao njegov prethodnik, tvorac i gospodar.¹⁰

Rad kao bitak ne može se razumjeti u vremenu kao tijeku, prolaznosti, promjenljivosti, nizu “sada”, već ima vremenitost stalnoga “sada” (*nunc stans*), tj. vječnosti, što je, iako po Sutliću nesvjesno s obzirom na konzekvencije, izrekao i sam Marx u

⁹ O tome u *Praksa rada...* piše: “Bilo što, bilo gdje i bilo kada, nastupilo kao transcendentno spram imanentnog, kao subjektivno spram objektivnog, samo mišljeno spram realnog, samo važeće i vrijedno spram faktičkog, samo bivajuće spram sčvrnutog, postalog, zbijenog itd., itd., – svagda jest po obuhvatnom zbivanju Rada kao samotemelja, samomogućnosti, samostalnosti, samostvaranja, samotvorenja sebe u svemu, svega u sebi”. (str. 12).

¹⁰ U ovom kontekstu valja (za usporedbu) spomenuti i jednu relevantnu studiju o radu s teologijskoga vidika. To je knjiga *Budućnost rada-rad budućnosti* zanimljivoga mlađeg protestantskog teologa Miroslava Volfa koja obrađuje, doduše, dosta često elaborira, ali ne i iscrpljen predmet-problem rada i njegove budućnosti na tragu shvaćanja pojma rada K.Marxa. No, autor tom problemu pristupa, za razliku od ogromne većine drugih radova i pristupa, sa stajališta koje je donedavno, bar u nas, bilo u drugom planu, tj. teologijskoga. I unutar toga pristupa veoma su rijetki radovi s tom tematikom, tako da i u tom pogledu ovaj tekst kao originalna cjelovita obrada naslovljene teme, znači osvježanje i kao takva pobuđuje teorijsku znatiželju. U prvom dijelu, autor je korektno i pregnantno izložio Marxovo shvaćanje pojma rada kao otuđenja iz *Ranih radova* tj. otuđenoga rada kao temelja svekolikoga (pa i religijskog) ljudskog otuđenja, nasuprot proizvodnji kao *poiesis*, kao razotuđenom radu, kao slobodnom proizvođenju cjelokupnoga ljudskog života, te poimanje rada kao svrsishodne djelatnosti u *Grundrisse...* i u *Kapitalu*. U drugom dijelu: *Teološko vrednovanje rada*, autor na temelju samoga Marxa prevladava Marxa, ali ne imanentnom kritikom nego transeutnom-kršćanskom teologijom rada. Ona čovjeka i rad, za razliku od Marxa, shvaća kao Božjega suradnika i sustvaratelja svijeta (*cooperator Dei*) koji kao takav mora imati sluha i za “duh prirode” (*cooperator nature*), pa onda kao takav, rad uključuje i zaštitu prirode te prevladava svoju vlastitu i suvremenu krizu i krizu odnosa spram prirode.

Činjenica je da je studija (za razliku od već ponekih kritizerskih i negatorskih) ozbiljan, originalan i objektivno kritički pristup Marxovu djelu i pojmu rada. (Usp. Volf, M., *Budućnost rada – rad budućnosti*, HFD, Biblioteka “Filozofska istraživanja”, Zagreb, 1991.)

Kapitalu I, govoreći o smislu rada kao “uvjeta egzistencije čovjeka, nezavisnoga od svih oblika društva”. U suprotnom bi, naime, Marxova misao bila puki relativizam, historicizam, politekonomizam i sociologizam, a nastojanje na ozbiljenju filozofije tek mladohegelovska ideologičnost, budući da ne bi bilo moguće postaviti njegov zahtjev za sjedinjenjem znanosti povijesti i zbilje.

Marxova namjera bila je prevladavanje metafizike ozbiljenjem njezina programa, pomirenja pojedinca i roda shvaćanjem smrti kao strukturnog momenta roda, dakle ukidanje metafizike u racionalnoj fizici jednoga naravnoga ljudskog medija – svijeta rada izvan dosadašnjih politekonomskih ograničenja, ukidanjem onih odnosa ljudi u proizvodnji koji onemogućuju zbiljski identitet znanosti (kao drugoga naziva za Hegelovu filozofiju) i rada. Hegel je, naime, u “Predgovoru” *Fenomenologiji duha* rekao da znanstveni sustav (kao “zbiljsko znanje”) može biti jedini pravi oblik u kojemu prebiva istina, te da je stoga njegov (Hegelov) zadatak da filozofiju (kao “ljubav spram znanju”) približi formi znanosti.

I razrješenje suprotnosti između filozofije kao filozofije i pozitivne znanosti, primjećuje opravdano kritički Sutlić, nije učinjeno na pravi način, kao obrat od onostranoga svijeta prema ovostranoj zbilji. Stoga se i onostranost shvaća kao ideologij-ska tvorba i suprostavlja “znanost” i “ideologija”, odbacuje filozofiju u ime “znanosti”. Time se prikriva metafizičko podrijetlo znanosti, metafizika nesvjesna sebe prikazuje se kao “empirija” (koja, uostalom, nije metafizički neutralna), a filozofija postaje “ideologijom”.

Marxova “slobodna djelatnost” kao samosvrha je postspekulativni zahtjev da se ovostranost uzdigne na razinu prave zbilje ozbiljenjem filozofije.

U kontekstu raspravljanja o Marxovoj slobodnoj (“višoj”) djelatnosti, Vanja Sutlić radikalno problematizira i Marxov koncept “carstva slobode” otvorenim pitanjem (na koje odgovara u kasnijem kontekstu): izrasta li ono doista na “carstvu nužnosti”, ili je, obrnuto, nužni rad omogućen slobodom kao osnovom svakoga odnosa spram prirode? A pitanje je, i o kojoj i čijoj slobodi se radi?

Sutlićev odgovor glasi:

Suprotstavljanje svijetu rada (“građanskoga društva”), moguće je samo čovjeku otvorenom povijesnom podrijetlu rada kao apsoluta, dakle iz slobode koja je prije svake društvene situacije, čina i misli. Sloboda prethodi i omogućuje rad. Theo-kosmo-onto-antropologijska samosvojnost rada iz metafizičke neodredljive slobode pita i

“promišlja povijesnu predodređenost samog rada iz radom neuhvatljivog, radnom znanošću neshvatljivog života kojem je svijet (postojećeg, op. N. S.) rada samo jedno razdoblje, a ne zauvijek udijeljeni usud”.¹¹

¹¹ Praksa rada..., str. 129.

Antropologijski, pak, (zapravo antropocentrički) obzor Marxove misli, tj. mnijenje da je ukidanje kapitalističkoga načina proizvodnje uvjet "rodne djelatnosti" i "slobodnoga razvoja individuuma" pripravlja čovjeka za ono novo, za ulogu radnika – posrednika između prirode i povijesti.

Ali, Rad (ne "ljudski rad") esencijalno je prije i tvorac i prirode i čovjeka – radnika, a ne samo njegovo svojstvo, naglašava Sutlić. U suprotnom, tj. po Marxovoj humanističkoj (antropocentričkoj) kvalifikaciji rada kao "ljudskoga", dolazi do prednošenja jedne sfere bića pred drugu (a ne *esse* pred *entia*), tj. proizlazi da čovjek postaje čovjekom samim sobom ("ljudskim radom"), a i priroda postaje za njega takvim radom, i priroda po čovjeku postaje prirodom.

No, u toj antropologijskoj problematici tvorenja svega što jest, Marx ipak pravi razliku između čovjeka i prirode, i to s pomoću one razine čovjeka, tj. društvene, koja kao supstancija omogućuje i čovjeka kao čovjeka ("svjetsku povijest") i prirodu (za čovjeka). Tek na društvenoj razini čovjekov prirodni gubitak postaje njegov ljudski gubitak. Tek društvo kao rod (*Gattung*), dovršeno je bitno jedinstvo čovjeka i prirode (humanizirana priroda – naturalizirani čovjek). Marx nastoji izbjeći da se društvo kao apstrakcija postavi nasuprot individuuma, jer pojedinac jest društveno biće čiji individualni i rodni život nisu dispartni, nego se prožimlju.

Na ovom mjestu Marxovu shvaćanju društva kao supstancije – subjekta Sutlić suprotstavlja tezu (što Marx nije vidio) da subjekt nije, ni čovjek, ni priroda, niti društvo, već Rad sam po sebi, koji je stupio na mjesto apsolutnog pojma, ideje, dakle apsolutni rad (ne, dakle, podijeljeni "duhovni" ili "materijalni" rad).

Tu on suvereno polemizira i s *Adornovim* i *Habermasovim* historicističkim tezama protiv rada kao apsoluta.¹² Prigovara im prebrzo apsolviranje ontologije (*prote philosophia*) u korist "socijalne teorije" ("posljednje filozofije", *Adorno*), odnosno, da im je zbog striktnoga povezivanja dijalektike s epohom, ostalo skriveno ono bitno, tj. da Rad kao apsolutan može biti i jest povijestan. Kao paradigmatičan povijesni oblik rada u tzv. "industrijskom dobu" (na koji se ne svodi), navodi on znanstveni rad, radnu znanost totalne predmetnosti predmeta, operativnosti operacija, spravljanja i postavljenosti po kojoj i ima svoje postojanje i postojanost. Ta znanost nije puka *ancilla*, službenica tehnike, niti je tehnika samo njezina pragmatična primjena, već je njeno "umsko motrenje" (*theoria*), usmjereno prema odlučnom pripravljanju svega za operativni uvid-zahvat po pravilima mišljenja-računanja (*ratio*), tj. za tehno-logiku kao razložno spravljanje i ovladavanje svega što jest. Kao takva, znanost je (tj. znanstveni rad) u svojoj totalnosti i jedinstvenosti transcendentalni temelj što omogućuje "duhovni" i "materijalni" rad kao posebne radove.¹³

¹² U neobveznim razgovorima, uzgredno je o takvim i sličnim Habermasovim shvaćanjima znao metaforički izjaviti da zbog toga "s Habermasom ne bi popio ni kapuciner, čak ni pivo".

¹³ Praksa rada..., str. 138.

Na mjesto Hegelove filozofije kao apsolutnoga znanja apsoluta ne dolazi, dakle, ni pozitivna znanost, ni antropologija, niti socijalna teorija ("kritička teorija društva"), već predmetno i metodologijski bitno različita "jedna jedina znanost: znanost povijesti", u kojoj će, po Marxu, znanost o čovjeku supsumirati prirodnu znanost, a prirodna znanost, znanost o čovjeku. Ta jedina Znanost nije otkrivanje samo pojedinih regija bića, nego je znanstveni rad konstituiranje bića kao bića. Radna znanost jest zbivanje, "zgoda bitka", kako kasnije kaže *M. Heidegger*, govoreći o dovršavanju metafizike u znanosti (kibernetici), filozofije u mišljenju, koja je, međutim, zasjenjena uspostavljenim bićima. Ona tendira podudaranju s empirijskim znanostima (budući da, kako je rečeno, ni "empirijska" nije metafizički neutralna), i kao takva dana im je kao orijentacija. Znanost je tako jednaka svijetu rada. Svako "planiranje", "upravljanje", "privređivanje" itd. pretpostavljaju rečenu tehno-logičku bit znanosti i samo su odvijanje i razvijanje njezina "pogona". Znanost ovako shvaćena nije ni "čisto" teorijska, niti praktička, samo primjenjiva, nego je teorijsko-praktička, bolje reći: jedinstvo teorije, prakse i *poiesis*, što u sebi sabire riječ, informaciju, namjeru, vijest, povijest. Ona je mito-logika, ali u smislu dijametralne suprotnosti faktično nastalim mitovima, onom "mitskom", "mitologijskom", "mističnom", odnosno u smislu izvornoga, iskonskog kazivanja i pokazivanja (znanja) strukturne metafizičnosti otkrivanja svega što jest u njegovu bitku, s obzirom i u obzoru povijesne mogućnosti kao *topose* svih misli, čina i sačinjanja.¹⁴

Mito-logika, znači, nije "pričanje priče", nego (po)kazivanje, obznanjivanje onoga što doista jest, navlastito za znanje (mišljenje-računanje) jest prije eksplicitne znanosti, ali svagda u njenu obzorju, te "nesvjesno", "izvorno" poduzeta obradba svega što jest. Ona se proteže na sva bića u njihovoj svjetovnosti pa je kao takva pred-uvjet i pred-postavka svih znanosti u užem smislu. Ona je, zapravo, praksa rada znanstvene povijesti!

To je, po Vanji Sutliću, i krajnji domet Marxove misli, koji je ujedno i Marxov cilj i zadaća, a to je, ukidanje onih proizvodnih odnosa koji su, zbog proizvodnje radi viška vrijednosti, okviri svestranoga i slobodnoga razvitka proizvodnih snaga. Po Sutliću ostaje dvojbeno je li Marx doista bio svjestan mito-logičnosti toga dometa i zadatka? Naime, govoreći o grčkoj mitologiji kao o tlu i temelju grčke umjetnosti, Marx u *Grundrisse*... izrijeком kaže da ta "pučka fantazija", tj. mitski zov prirode i društvenih odnosa nije moguć u doba suvremene tehnike, tj. "zbiljskoga gospodstva" nad njihovim silama, te tako prosvjetiteljsko-pozitivistički luči znanost-tehniku od *mythosa*. Nastavljajući na Hegela, njegova "viša djelatnost" u svome totalitetu osvješćeno sadrži kao ukinute – ozbiljene momente umjetnosti, religije i filozofije i kao takva ozbiljena je u znanosti kao "stvaralačka znanost". Tako totalno i apsolut-

¹⁴ Ibidem, str. 141-147.

no shvaćena znanost ima uistinu svoj *analogon* u Hegelovu apsolutnom duhu koji sabire, ukinute momente subjektivnoga i objektivnoga duha, prirode i logosa.

Fundamentalno mito-logički značaj znanosti ne znači, naglašava Sutlić, da se znanost i filozofija (kao racionalne) zabacuju mitologijom (kao a-racionalnom), nego da se i moderne empirijske znanosti utemeljuju u mito-logičkom, tehnološki (znanstvenom) nacrtu-obradbi svijeta. To znači da na mjesto filozofije dolazi radna znanost kao mito-logika, koje je okosnica tehnološka, kao suvremeno pred-kazivanje, "nesvjesna", "spontana" obradba svega što jest, tehnika kao "implicitna" bit znanosti, a ne kao njezina puka primjena. *Mythos* u tom najširem smislu jest temelj svakoga suvremenog mišljenja, činjenja i sačinjanja. Mito-logika kao tehnološka ima dvojako značenje: kao mišljenje tehnike, ona je spravljanje i računanje (*ratio*) svega kao tehničkoga objekta (umjesto metafizike), te ujedno kao mišljenje tehnike i u njezinoj povijesnoj biti, kao:

*"promišljanje i obrat znanstvenog nacrtu-obradbe svijeta k još ne-odlučnoj puni-ni jedne drukčije mogućnosti. Sad je na poslijetku sve u tome da se tehnološki projekt kao artikulirana pred-postavka svega što jest, sa svom smionošću življenja otvori za nepred-videnu iskonsku zgodu, neiscrpljenu i neiscrpivu mogućnost..."*¹⁵

Čovjeku, naime, svagda, od iskona pripada da ispovijeda, navješćuje vijest povijesti u odsudnoj pripovijesti (ne priči, pripovjetci), kazuje lijepo Sutlić, a odricanje poslušnosti informirajućoj uniformiranosti preko "kvalificiranoga" čovjeka u sustav korijeni se na nesvodljivosti života na vijest kao informaciju i spremnost da se živi izvan pravila komuniciranja zbog kojih nam se život sam uklanja. Povijesno mišljenje (koje nije filozofija povijesti što iz događanja samog svrhovito "vidi" početak i kraj povijesti)¹⁶ kao mislena povijest, usmjeravajući se po zgodi mitološke kao tehnološke, pred-kazujući još ne-kazano, samo slučajno, otvara, neiscrpljivom životu u zbivanjima u svijetu, mogućnost, šansu za njega, dostojnije življenje nego li to pruža (polit-ekonomski) svijet rada.

Obrat svijeta kao mogućnost nadaje se samo iz njegove srži, središta a ne iz oboda, zaključuje Sutlić svoje promišljanje ove epohalne teme i završava (za razliku od Marxa i sljedbenika) bitnim i otvorenim pitanjem o mogućnosti tog obrata:

*"Može li život preskočiti svoju epohalnu raz-dobnu sjenu u kojoj nestaje svijet, ili će se od nje odvratiti tek kad uredba življenje kao uskok u svoje svjetlo?"*¹⁷

¹⁵ Ibidem, str. 147.

¹⁶ To je "gledanje", "viđenje" (*idein, idea, eidos*) procesualne, dijalektičke naravi povijesne zbilje koje služe kao povijesni svjetionik, luč, predsjedaj.

¹⁷ Praksa rada..., str. 150.

U svjetlu toga trajno aktualnoga pitanja, kojega okrepljuje i najnovije povijesno događanje rasapa na marksizmu oslonjene socijalističke paradigme, i potrebno je upravo filozofijski (*philo-sophia*) rasvijetliti doista goruće dvojbe o mogućnosti bitnoga obrata svijeta.

Filozofija, naime, nije ozbiljena, bitni obrat, svjetska revolucija koja bi urodila smislenim svijetom i čovječnim čovjekom, nije učinjena i pitanje, na koje ne možemo dati odgovor, jest – kada će to (ako će) biti?

Stoga čovjeku i filozofiji ostaju stara, “vječna” pitanja – što je zapravo “to što jest” i zašto, po čemu “jest”, što je temelj počelo toga “svega” – bitak bića? Ostaju pitanja odakle, kamo i čemu? – pitanja o Iskonu, Smislu i Eshatonu, kao i uvijek nova urgentna pitanja povijesnoga trenutka, budući da je izvor filozofiranja, osim *thaumazein* (Platon), teorijske znatiželje i divljenja čudu bitka, i praktički, tj. život sam koji struji sa svojim suprotnostima. Kao bitan problem (i zadatak) Marxove misli ostaje u samoga Marxa i u njegovih sljedbenika nedovoljno produbljeno pitanje: Kako i na koji način to filozofija može postati mišljenje revolucije, a da ne bude nešto opće-obvezno, pa kao takovo i represivno, da ostane slobodna?¹⁸ Naime, putovi su istinskoga mišljenja dijalektički i dijalogički, i unutar jednoga povijesnog sklopa, koji ne mora biti građanski, za svakoga čovjeka (osobu) ipak individualni, vlastiti, da ne kažemo samotni. Kako to filozofija može prijeći u trans-filozofiju, ukinutu-ozbiljenu filozofiju, a da se ne zbiva kao ideologija, na koji način duh može postati “materijalna snaga”, praktička energija, kao duh koji se zbude kao volja, kako se može postići *consensus*, makar i unutar jedne, (ali najbrojnije klase), a da se ne izgubi “slobodna individualnost” i princip personalizma? Osim toga, relevantnim izgleda i pitanje: Što je s problemom prevladavanja filozofije u znanosti povijesti? što ga je Marx zajedno s Engelsom navijestio u *Njemačkoj ideologiji*: “Mi poznajemo samo jednu jedinu znanost, znanost povijesti”.

¹⁸ Filozofija po Marxu, kao što je dobro poznato, kao kritika postojećega, ima postati i glasnikom novog, vjesnikom obrata, mišlju vodiljom proizvođenja doista humanoga svijeta i čovječnoga čovjeka.

Iz pretpovijesti (klasnoga društva) u pravu ljudsku povijest (besklasno komunističko društvo), iz “carstva nužnosti” u istinsko “carstvo slobode” stiže se putem revolucije – epohalnoga, radikalnog obrata postojeće otuđene, nehumane stvarnosti, u novu ljudsku, smislenu zbilju koja će biti oslobođena suprotnosti (ekonomskih i ideologijskih) “staroga svijeta” i kao takva biti moguć prostor za puni rascvat univerzalnih ljudskih duhovnih i stvaralačkih potencijala. Subjekt, nosilac revolucije kao totalni gubitak ljudskosti jest filozofijom osviješćeni proletarijat. Marxovo shvaćanje filozofije, prema tome, osobeno je i bitno novo u odnosu spram svih dotadašnjih – od grčkog kao *philo-sophia*, od srednjovjekovnoga kao *ancilla theologiae* i novovjekovnoga, čija je kruna Hegel, poimanje filozofije kao apsolutnoga znanja, apsolutne ideje (ako je ovakva generalizacija samorazumijevanja filozofije po epohama uopće moguća, budući da filozofija ima koliko i izvornih, samosvojnih, istinskih filozofa).

Možemo, štoviše, reći da je obzor Marxove filozofije pomaknut od svih dotadašnjih, u smislu da ih preokračuje, što je s onu stranu, preko njih, što je (kako reče Vanja Sutlić u *Bit i suvremenost*), trans-filozofijski.

Jedna sveobuhvatna znanost, kažu, obuhvatit će sve što će postojati kao čovjekov budući povijesni svijet, dakle i prirodu koja je za čovjeka također povijesna, a ne nešto "po sebi", budući da čovjek u suodnošenju s prirodom ne može isključiti svoj praktički, smisleni, svrhovit odnos prema njoj. Ako takva znanost povijesti ne bi bila nikakva posebna znanost, niti deskriptivna historiografija, opisivanje i analiziranje onoga što je bilo i što jest, niti futurologijsko predviđanje i programiranje budućeg, ipak se ne može oteti dojmu o stanovitom pozitivističkom njezinom ustrojstvu, koje podsjeća i u vezi je s Engelsovim shvaćanjem budućnosti filozofije samo kao "nauke o mišljenju i njegovim zakonima" i njezina rastvaranja u pozitivnoj znanosti o prirodi i povijesti. Pitanje koje se u svezi s takvom znanošću povijesti nameće jest: što bi onda bilo sa "starim", prije spomenutim filozofijskim pitanjima, s upitnošću čovjekova svijeta, s kritičnošću koja uvijek nanovo propituje i, u ime budućeg mogućeg, novog, stavlja svagda u pitanje postojeće, već ozbiljeno?

U vezi s pitanjem o mogućnosti ozbiljenja filozofije i načina na koji ona može postati mišljenje i misao revolucije može se još reći: ako i nije sporno prihvaćanje filozofijskoga humanističkog koncepta, bolje reći vizije novog budućeg svijeta oslobođenoga ekonomskih i ideologijskih suprotnosti staroga, još neljudskoga svijeta kao dinamičkoga motiva čovjekovih povijesnih nastojanja, kao svjetionika na otvorenom horizontu budućnosti, kojemu treba stremiti permanentnim humaniziranjem života, neprestanim prevladavanjem tamnijih, slabijih strana čovjekovih onim svjetlijima, ljudskijima (jer čovjek je biće u mogućnosti da bude drukčiji, čovječniji), ipak ostaju neka prijemljiva pitanja o onto-antropologijskom ustroju i naravi ljudskoga bića koja ne valja simplificistički apsolvirati, budući da je ona žilava i otporna na povijesne promjene, i kao takva moguća (i realna) unutarnja prepreka bitnoga, radikalnog mijenjanja čovjekova svijeta. Osobito je postojana u odnosu na neka meta-fizička pitanja, na pitanja o početku, koncu, smislu, na koja nije moguć jednoznačan i zadan odgovor. U tome i jest izvor filozofije, umjetnosti i religije, i njihova šansa za budućnost. One se s hodom povijesti mogu mijenjati, transformirati, ali teško da će i nestati.

Na kraju ovoga kritičkog osvrtu, još samo dvije opaske. Čovjek je za Marxa mišaono-djelatno, stvaralačko, proizvodno biće i postoji kao *productor* iz prirode u povijest. Njegov odnos prema prirodi omogućen je i posredovan proizvodnim snagama i odnosima. Čovjek, naime, ne može materijalno proizvoditi kao usamljeni individuum, nego tek kao društveno organizirani čovjek, pa, istovremeno materijalno proizvođači, on nužno proizvodi i društvene odnose i ideje (obitelj, država, pravo, moral, religija, umjetnost), koji su na taj način "samo posebni načini proizvodnje", i koji kao takvi potpadaju pod "njen opći zakon" te se ne razvijaju autonomno i ne mogu, prema tome, zadržati "privid svoje samostalnosti" (*Njemačka ideologija*). Postojanje posebnih načina proizvodnje, znači i religijske, u uvjetima klasnih, privatnosvojinskih odnosa i otuđenoga rada, otuđenje je od "totalne proizvodnje" koja se nadaže kao mogućnost prevladavanja alijenacije (i religijske) iz horizonta "carstva

slobode” budućeg besklasnog društva. Govoreći o teorijskoj metodi (metodi političke ekonomije), Marx je u *Grundrisse...* naznačio specifičnost religije kao posebnoga načina prisvajanja svijeta, koji se razlikuje od misaono-teorijskoga, znanstvenoga, umjetničkoga, praktičko-duhovnoga, dakle implicitno odredio njezin značaj kao aktivan, proizvedeci (praksa) nasuprot pasivnom (odraz), iako nije razradio tu specifičnost u odnosu spram ostalih spomenutih.

Ovdje je metodologijski moguće zapitati: Nije li tu Marx nedosljedan i nedorečen? Kao posebna proizvodnja, religija je u klasnim uvjetima alijenacija. No, nije li ona, kao i ostali oblici duhovne proizvodnje i nešto od “totalne”?

Ako je i religija poseban način proizvodnje, specifična ljudska praksa, ne vrijedi li i za nju kao i za ostale načine proizvodnje da se kao otuđenje javlja samo u određenim povijesnim situacijama i oblicima, a ne uvijek kao otuđenje, odnosno ne bi li onda i ona kao i umjetnost npr., u toj proizvodnji budućnosti, kao duhovno transformirana i društveno epifenomenalna, bila sadržana u svojim neotuđenim, kreativnim, dakle humanim oblicima?

Nadalje, temeljnu religijsku ideju o božanskom stvaranju svijeta objašnjava Marx ljudskom zavisnošću u društvu neravnopravnosti, nepravde i potčinjenosti. Narod, kaže on, ne može ni zamisliti da priroda i čovjek postoje po sebi, jer je to u suprotnosti s činjenicama realnog društvenog života. Iz svega proizlazi da za Marxa ni religijski odnos nije čovjekova onto-antropologijska danost, ne izvire iz ljudske naravi ili biti, jer je i ljudska bit samo “sveukupnost društvenih odnosa”. Sada se, pak, Marxu mora postaviti pitanje: zar društveni odnosi nisu ljudski društveni odnosi, prema tome nerazdvojno (i nezaobilazno) povezani s čovjekom, s društvenom i stvaralačkom naravi ljudskoga bića, s čovjekovom biti kao bića u mogućnosti da bude drukčije, novo (a ne iznad njega uzdignuti i od njega odvojeni)?

Dakle, postoji suptilna i fluidna dijalektička sveza između čovjeka, njegove biti i njegove onto-antropologijske danosti i njegovih društvenih odnosa, koju dijalektičar Marx, čini se, nije dovoljno dijalektički protumačio, već sa stanovitom primjesom sociologističke monokauzalnosti.

Zaključimo! Vodeći računa o eminentno filozofijskom podrijetlu Marxove misli, a time i o njezinoj bitnoj razlici od učinjenih posebno-znanstvenih, ideologijskih itd. rubriciranja, Vanja Sutlić poduzima pothvat njena refilozoficiranja, tj. promišljanja filozofijskoga ustrojstva te misli u njezinom obrtanju u znanstveni, tehno-logički, radni značaj zbivanja suvremenoga svijeta i povijesti. U tom, možemo slobodno reći, uistinu autentičnom, post-marksističkom (ne pomodnom, trendovskom ili “pragmatičnom”) pristupu Marxovoj misli, on je filozofski samosvojan i originalan, misaono dosljedno kritičan spram te misli, produbljujući, ali i problematizirajući njezinu filozofijsku strukturu i povijesne konzekvencije. To se, dakako, odnosi i na njegov, iako *en passant* prilaz “religijskim” i njima supripadnim problemima. Sutlićeva raz-

viđanja onto-theo-kosmo-anthropo-logičkoga značaja rada, dakle, Rada kao bitka, apsolutnoga Rada, kao svetvorećega stvaralaštva po slobodi, i podudarna su, daka-ko iz drugog obzorja, i kompetitivna “neizmjernom temelju”, “neizrecivoj tajni”, “apsolutnom postajanju”, “apsolutnoj budućnosti” (*K. Rabner*) što sadrži i sadašnjost i prošlost, itd., a što se u religiji i teologiji imenuje Bogom.

Stoga je i sam Vanja Sutlić, utemeljeno i s pravom, iako do sada na žalost bez značajnijega odjeka, ukazao na to da bi njegova obrada fundamentalnih onto-theo-logičkih, pa otuda i kosmo-anthropo-logičkih pitanja bila poticajna osnova za razvijanje istinskoga, plodnosnog dijaloga između filozofa i teologa.

Sofistika kao istina privida i Od sofista do Nietzschea Ž. Škuljevića

Knjiga *Sofistika kao istina privida*, Željka Škuljevića, što je pred nama rezultat je temeljitoga autorova pristupa naslovljenoj tematici, kojom se već dulje vrijeme metodčki i sustavno bavi. Samo uzgred, podsjećamo na neke njegove prethodne knjige o tome: *Filozofski podsjetnik*, *Dijalog sa Sokratom*.

Ovdje je elaborirana u tri konzistentna poglavlja. U prvome: *Sofistika – što i kako*, objašnjava sam pojam sofistike, razlažući je na stariju i mlađu, što je, kako ćemo vidjeti, važna distinkcija, te o odnosu *Sokrata* spram nje, koji se, iako njezin protivnik, i sam služio njezinim najboljim postignućima, dovršavajući ono što je ona naznačila.

Sokrat je svojom, sa starim sofistima zajedničkom preokupacijom *nomos-om*, zakonitošću i valjanošću ljudskoga mišljenja, a osobito “personalističkom revolucijom” i etičkom impostacijom subjekta, razmeđe između dvije filozofijske epohe: pred-sokratike i njezine kozmologijske, prirodno-filozofijske orijentacije i poslijesokratike (*Platon, Aristotel*) kao *theo – ontologijskoga* shvaćanja ideja i prvih, božanskih načela svega bića.

U drugom poglavlju: *Sofisti*, pregnantno analizira glavne predstavnike (starije) sofistike, oštroumne znalce, učitelje znanosti, političke vještine i govorničtva, prve profesionalce s područja filozofije, preteče profesora filozofije: *Protagoru, Hipiju i Gorgiju*.

Protagori se osim toga priznaje (*G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*), da je “dubok, temeljan mislilac, filozof koji je razmišljao o posve općim osnovnim odredbama”, o čovjeku kao mjeri svih stvari, o bogovima o kojima se ne može (diskurzivno) znati ni da jesu, niti da nisu (*agnosticizam*), nego samo vjerovati ili nevjerovati.

Hipija je bio univerzalan znalac, upućen u sve oblasti ondašnjega znanja i svih zanata, u glazbu i pjevanje epskih pjesama i ditiramba, u tragediju i ostale književne vrste.

Gorgija je, pak, bio veliki retor i stilist koji je poznao veliku moć riječi i znao da retorika ima moć *psihagogije*, tj. da je umijeće vođenja duše.

U trećem poglavlju: *Sofistika i Francusko prosvjetiteljstvo*, autor čini uspjeti ekskurs u to značajno razdoblje u ljudskoj duhovno-kulturnoj povijesti, sintetizirajući najprije temeljne (prosvjetiteljske) značajke sofistike, kao i prosvjetiteljstva općenito, a zatim otkrivajući i bitne elemente sofistike u prosvjetiteljstvu na primjeru vjerojatno najlucidnijega među francuskim prosvjetiteljima – *Voltaire-a*.

Nastojat ćemo sada razložiti i sintetički prikazati gore naznačeno. Dakle, što se samoga pojma sofistike tiče, autor hoće, i u tome uspijeva, da ukaže na stanovitu jednostranost u prilazu i recepciji sofistike, odnosno na neopravdanu pejorativnost u shvaćanju toga pojma, u kojemu se sofistika izjednačuje s prividom, tj. s lažnom mudrošću i namjernim izokretanjem i neodređenošću misli, a što svoje korijene vuče od *Sokratova, Platonova i Aristotelova* neslaganja i suprotstavljenosti sofistima.

No, autor navodi mišljenje poznatih povjesničara filozofije *F. Jodla* i osobito *Th. Gomperza*, koji kaže da Platon u svojoj antisofističkoj kritici i kritici sofisterije nije na pameti imao stare, prave sofiste, nego njihove nastavljače, *erističare*, kojima nije bilo stalo do istine, nego do pobjede u nadmudrivanju i verbalnim duelima, u čiju su se svrhu vješto služili zaključivanjem iz pogrešnih premisa.

Naš autor, pak, nastoji ispraviti, kako kaže, “historijsku nepravdu” prema starim sofistima, oslanjajući se prije svega na *G. W. F. Hegela*, koji je zaslužan za revalorizaciju značaja i položaja sofista u staroj Grčkoj, ukazujući da je pojava sofista u V. st. p.n.e. odgovarala potrebi za obrazovanošću, znanošću i prosvijećenošću u Grčkoj onoga vremena, a nasuprot samo autoritetu bogova, države i pjesnika. Upravo to je i pridonijelo da je Atena u *Periklovo* doba s *Protagorom* i *Hipijom* postala “obrazovalište cijele Helade”, a što se u kulturnoj povijesti smatra i začecima srednjoškolske i sveučilišne nastave.

Naime, “osnovne” škole su u Ateni zasigurno postojale već prije Perzijskih ratova. U njima se obavljala nastava iz čitanja, pisanja, glazbe i tjelesnoga odgoja. Sofisti kao putujući vješti predavači koje su slušatelji slijedili iz mjesta u mjesto, pod općim imeniteljem: filozofija, poučavali su sva onodobna postojeća znanja, a što se nije učilo u osnovnoj školi: matematiku, fiziku, astronomiju, medicinu, umjetnost, retoriku i filozofiju.

Cilj im je bio odgajati obrazovane i oštroumne ljude, ponajprije političare, elitu *polisa*, koja će steći i razviti skup vrlina i sposobnosti kakve trebaju imati uspješni i zaslužni ljudi.

Ni prvotno značenje riječi *sophistai* i *sophistes* nije bilo pejorativno. One su se odnosile na znalce svojega umijeća: filozofe, državnike, pjesnike, glazbenike, učitelje mudrosti i govorništva, razboritoga odlučivanja (*eubolia*) i političkoga umijeća. Iz toga, kaže autor, proizlaze tri osnovna značenja riječi sofist(ika): prvo, ona je isto što i *sophos* – mudrac; drugo, učitelj znanosti i političke vještine; i treće, plaćeni učitelj govorništva.

Upravo je to što su sofisti za svoje poučavanje uzimali honorar, tj. bili prvi svojevrsni profesionalci u svojem poslu, i bilo razlogom što su stari Grci, počevši od *Sokrata*, sofistici pridavali negativno, pogrдно značenje, budući da su oni privređivanje držali sramotnim i prepuštali ga robovima.

A kako su visoko vrednovali mudrost, smatrali su da ona nije na prodaju, jer bi se time izjednačila s bludnicom koja prodaje svoju ljepotu.

Autor, međutim, podsjeća na bitne zasluge starijih sofista u razvoju Grčke, a time *eo ipso* i europske i zapadne misli uopće, koja se korijeni na tlu klasične Grčke, a to je postavljanje čovjeka u fokus misaonoga promatranja (*theoria*). Naime, samo kozmogonijsko prikazivanje, pa ni filozofijsko promišljanje kozmosa ne zadovoljavaju više duhovnu i egzistencijalnu čovjekovu znatiželju (*thaumazein*) u vremenu nesigurnosti, sukobljenosti i neizvjesnosti budućnosti, tako da čovjek sam, njegova narav i sudbina postaju središtem filozofijskoga zanimanja. Time sofisti čine “revolucionaran pomak u shvaćanju” (*H. Kibl*) i pridonose oblikovanju demokratskoga, “novog” čovjeka (to je početak antropološkoga razdoblja grčke misli). Osim toga, “sofistiki kao istini privida stalo je do istinitog, međutim, ono se mora iz sebe pronaći, do istine se mora doći kroz sebe samog. Svakako je zasluga sofista da su interes filozofije prebacili s područja *fysisa* na područje *nomosa*, zakona ljudskih mnijenja i mišljenja. S druge strane, zasluga je Sokratova što je *nomos* oslobodio i očistio od privida, pričina u *nomosu* samom, to znači u ljudskom mišljenju, pronašao i ustanovio istinsku bit bića”. Nadalje, sofisti, osobito *Protagora*, zaslužni su i za uvođenje argumentacije *pro et contra*, dijalektičke metode i dijaloga (*dia-logos*) u raspravljanje, što je kasnije obilato koristio Platon.

Umijeće raz-govaranja (*dia-legein*) razabiranje je i sabiranje mogućnosti zajedništva u traženju istine, koju nitko ne posjeduje bez ostatka, nego joj svatko tko prema njoj istinski teži, nešto može pridonijeti, i koju se nikada do kraja ne može doseći, već joj se može kao svjetioniku na otvorenom obzorju neprestano i s različitih strana samo približavati.

U tome se i sastoji bit i smisao filozofije kao *philo-sophía*, tj. kao ljubav i težnja spram mudrosti i otkrivanju iskona, počela svega što jest, bitka bića, i filozofa kao ljubitelja i tražitelja istine i smisla, a ne kao sveznajućega mudraca *sophos-a*, ravno-ga bogovima, štoviše, Bogu. Prema tome, sofisti su određenim svojim skepticizmom, metodičkom skepsom i “relativizmom” dali znatan prinos neophodnoj kritičnosti ljudskoga mišljenja, bez kojega prinos ne bi bilo ni onoga što je u filozofiji slijedilo, zaključuje ispravno autor.

Kako je već rečeno na početku, ovdje se radi o veoma temeljitom, promišljenom i akribičnom pristupu i obradi teme sofistike, te značajne pojave na putu razvoja ljudskoga duha, osnovanom na bogatom i kritičnom uvidu autorovu u opsežnu relevantnu literaturu.

Kao takva, ova studija probudit će interes ne samo stručnjaka: filozofa i studenata filozofije, nego i širega intelektualnog, duhovno znatiželjnoga čitateljstva.

Stoga, zbog svega rečenoga, svesrdno preporučujemo da se ovaj vrijedan, lijepim stilom napisan rad svakako pročita.

Kako najavljuje naslov i podnaslov rada *Od sofista do Nietzschea (Kratak pregled etičkih problema)*, autor *Željko Škuljević*, redoviti profesor Pedagoške akademije i Fakulteta metalurgije u Zenici, u njemu kondenzirano elaborira i izlaže svojevrsan povijesni pregled etičkih problema. On je, naime, temeljito obradio neka najmarkantnija promišljanja etičke problematike u povijesti filozofije, od Sokratovih preteča *sofista* i samoga *Sokrata* i njegovih sljedbenika, preko *Aristotela* i *I. Kanta*, do *F. Nietzschea*, obrazlažući uvodno “predmet”, bit i smisao etike kao filozofijske discipline.

U određivanju etike i njezinoga područja, autor kreće od poznatoga povjesničara etike *F. Jodla* i navoda iz njegova djela *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft (Istorija etike, V. Masleša, Sarajevo, 1963.)*: “Polazna tačka svake etike je ljudski postupak i ljudski život u svojoj mnogoobraznosti, u svojim radostima i bolima”.

Time je *Ž. Škuljević* ukazao na upravo ljudsku zavičajnost (*ethos*) i ljudski referentni okvir etike, što implicira i Aristotelovu postavku u *Nikomahovoj etici*, da o tom ljudskom pripadanju sebi nije moguća stroga, egzaktna znanost, već samo ocrta, filozofijska *anthropina* o cjelini toga eminentno ljudskoga područja.

Nadalje, valja pripomenuti, kao praktičkofilozofijska disciplina, etika nije praktična u pragmatičnom, utilitarnom smislu, nije normativna nije *codex*, već je ona teorija (*theoria*), refleksija o ljudskoj moralnoj praksi, o izvorima, smislu i svrsi moralnosti, i kao takva (kao teorija prakse) je teorijsko-praktička, tj. misao vodilja, luč orijentacija u dobrom i ispravnom ljudskom djelovanju i življenju.

To autor dalje analitički razlaže i kaže da moralna ljudska praksa, tj. djelovanje i zahtjevi prema sebi i drugima, u svojim temeljima ima “čovjekovu žudnju za srećom”, što će reći, postizanje vrhunskoga dobra.

Na pitanje o mogućnosti ljudske sreće, on odgovara da je ona moguća i nije moguća, ali je tijekom povijesti težnja za srećom i njezinim sinonimima-istinom, dobrom, blaženstvom i sl. – sveprisutna.

Povijesnofilozofijski gledano, naglašava *Škuljević*, refleksije o naznačenim pitanjima počinju već sa *predsokraticima*, u kozmološkom razdoblju grčkoga mišljenja, da bi u središte misaonog nastojanja nastupile sa *sofistima* i *Sokratom*, od kojih i počinje antropološko razdoblje grčke filozofije.

Sofisti, osobito stariji, *Protagora*, *Hippija*, *Prodik* i ostali, koji su istupali kao učitelji morala i životne mudrosti, svojim relativizmom i skepticizmom, uvodeći u raspravu i dijalog, dijalektičku argumentaciju *za* i *protiv*, znatno su pridonijeli pojavi i razvoju kritičko-ispitivačkoga duha, te životnom i umskom utemeljenju i opravdanju moralnih fenomena, postavljajući u središte filozofijskoga zanimanja upravo čovjeka i njegovo moralno djelovanje.

Sokrat, suprotno sofističkom relativizmu i subjektivizmu, svojim metodama *maieutike* i *ironije* (*induktivno-definitornom*, kako kaže M. Đurić) nastoji na potpunoj pojmovnoj jasnoći u mišljenju i izrazu, čime se, uz vještinu raspravljanja (dijalektika), postiže pouzdano objektivno znanje (*episteme*) i vrlina, a što je za njega isto- vjetno.

Nezadovoljan sofističkim relativizmom, Sokrat ponovno kao osnovno postavlja pitanje: Što je (ili tko) je zapravo čovjek?, tražeći univerzalna načela za sve ljude. Međutim, u odgovoru na ta pitanja, on je veoma oprezan, kritičan i metodičan.

On određuje (definira pojmove) čovjekove osobine kao npr. pravednost, hrabrost, umjerenost (*metodom ironije* kao primjerenim odnosom spram ljudskih za- bluda), ali ne daje dovršenu, konačnu definiciju čovjeka kao takvoga. On, naime, (ispravno) smatra da ljudsku narav i bit ne možemo otkriti kao prirodu fizičkih stvari, jer nam empirijsko promatranje objektivnih svojstava, a ni puka logička ana- liza, ne daju prave rezultate o ljudskoj prirodi. Čovjeku, njegovoj složenoj svijesti i fluidnom značaju možemo se približiti jedino neposrednim odnosom prema ljud- skom biću, neposrednim suočavanjem s čovjekom, budući da istina o njemu nije unaprijed dana, definitivna, nego otvorena, dijalektičke naravi. Stoga je i *dijalog* najbolje sredstvo za susret s čovjekom i metoda pristupa čovjeku (dijalog shvaćan kao *dia-logos* a ne *polemos*-rat, tj. razgovor ljudi o njihovim bitnim pitanjima i inte- resima, kao razabiranje i sabiranje mogućnosti zajedništva i traženju istine, a u svrhu odista ljudskijega zajedničkog življenja).

Prema Sokratu, upravo u stalnom istraživanju sebe, traženju mogućnosti i uni- verzalnih načela svoje egzistencije, sastoji se smisao i vrijednost čovjekova života, koji je bez toga promašen i "nije vrijedan da se živi" (*Apologija Sokratova*), a moguć- nošću da odgovara na svoja bitna pitanja o sebi, čovjek je odgovorno biće pred so- bom i pred drugima.

Ideal ljudskosti i etičnosti za Sokrata jest u jedinstvu znanja i vrlina, tj. znanja o vrlinama i praktičnoga djelovanja u skladu s tom teorijom. Prema tome, nitko ne bi radio krivo, kad bi znao što je dobro.

Međutim, taj etički intelektualizam, uvjerenje u moć znanja o vrlinama je u naj- manju ruku optimističan, jer nas već neposredno, a pogotovo povijesno iskustvo uči da ljudi, usprkos tome što često znaju što je dobro, ipak čine zlo. (*Videο melio- ra proboque, deteriora sequor* – Vidim bolje i odobravam, a lošije slijedim.)

Ali, valja napomenuti da je Sokratu bilo jasno da se u stvarnom životu sve ne zna. Ljudi ne znaju uvijek što je dobro, a što nije i zato ih treba učiti dobru da ne bi činili zlo. Isto tako znao je da život nije racionalan bez ostatka i do kraja, nego da ima i iracionalnih svojih dimenzija, da su u njega utkane i iracionalne niti, te da su racionalno i iracionalno sjedinjeni i na djelu u jednoj međuigri, a što vidimo po nje- govom uvjerenju da pri donošenju odluka u životu i u životnoj orijentaciji sudjeluje

i unutarnji glas (*daimon*). No, Sokratova misao usmjerena je na ovozemaljski ljudski život, a ne na onostranost, a moralna autonomija čovjekova preduvjet je doista ljudskoga življenja i humanih odnosa.

Sokrat je svojim etičkim učenjem, etičkim intelektualizmom, po kojemu je znanje vrлина, ostavio znatan trag na kasnije mišljenje koje se, samo u različitim varijantama, osniva na Sokratu.

Njegovi sljedbenici mogu se podijeliti u tri skupine: prvu čine interpreti i popularizatori njegove filozofije i života (*Ksenofont*, *Eshin*). Drugu čine nastavljači njegove dijalektike, odnosno etike u *Kiničkoj* (*probabilističkoj*) i *Kirenskoj* (*hedonističkoj*) školi, a treću *Platon*, koji nije samo puki sljedbenik Sokratov, nego je i nadišao Sokratov *eudaimonizam* svojim transcendentnim postavljanjem i hipostaziranjem svijeta ideja, prije svega ideje pravednosti i paradigmatične ideje-ideje dobra.

Platonovo promišljanje bitnosti svijeta (i čovjeka) u sklopu je i u skladu s njegovim objektivnoidealističkom ontologijom, s njegovim podvajanjem stvarnoga, osjetilnog svijeta i idealnoga svijeta, te hipostaziranjem svijeta ideja. Tu podjelu (i odnos) Platon je prikazao veoma slikovito, poznatom i upečatljivom metaforom o svijetu ideja kao suncu i jasnom danjem svjetlu, i svijetu stvarnosti kao varljivim sjenama toga danjeg svjetla u spilji, koje tamo dopire kroz usku pukotinu.

Ideja (*idea*) u Platona znači nepromjenljiv lik ili cjelinu (*eidos*) neke stvari na temelju kojega je kao takovu duhovnim motrenjem (*idein*) prepoznajemo i spoznajemo, za razliku od samo osjetilnoga promatranja. Osjetilne podatke i promjenljive stvari treba "gledati" "duhovnim okom" i razvidjeti ih njihovim nepromjenljivim likom, idejom, njihovom općenitom biti ili cjelinom.

Prepoznavanje, sjećanje duše na ideje kao uzore ili biti, budući da je prije nego u tijelu boravila u carstvu ideja (*topos noetos*), gdje ih je promatrala, zapravo je "akt duha", djelatnost svijesti ili uma u spoznavanju u koje unosi red (*Fedon*).

Prema tome, ovdje nije riječ ni o čemu mističnom ili iracionalnom, već o umskoj spoznaji ideja, s pomoću ideja i pojmova kao likova uma (*noeta*).

Ideja je dobra – dobro po sebi, transcendentni uzor (*paradigma*) i uzrok (*arhé*) svekolika bića i istinske spoznaje. No, taj Platonov ontologijski koncept dobra, ne može se posve izjednačiti niti s onim božanskim u grčkoj religijskoj tradiciji, niti s kasnijim konfesionalnim i teologijskim koncepcijama osobnoga Boga kao temelja, uzroka i svrhe svega, vrhovnoga moralnog zakonodavca i suca itd., bez obzira na njihovu povezanost i pozivanje na Platona.

Ovdje valja imati na umu i ona upozorenja koja upućuju na oprez u tumačenju odnosa ideje dobra i Boga u samoga Platona (*Parmenid*).

Iako ideja dobra ima neke značajke kasnijih koncepcija božanstva (vječna, nepromjenljiva, najviše biće, uzrok i uzor stvari i spoznaje), budući da neka mjesta u tom odnosu i u Platona (u *Državi* II, VI, VII, npr.) nisu posve određena i jednoznačna, valja biti oprezan u interpretaciji relacije ta dva pojma.

Platon je smatrao da idealnom državom smiju upravljati samo oni najbolji i najmudriji (filozofi), pa otuda kod njega bitna povezanost filozofije (etike) i politike.

Po Aristotelu, a što je reprezentativno opće mjesto grčkoga etičkog shvaćanja, ljudska sreća i najviše dobro mogu se ozbiljiti jedino u zajednici s drugim ljudima, u *polisu*. Stoga su etika i politika (za razliku od kasnijih shvaćanja njihova odnosa) dvije strane jednoga lista, samo dva pola praktičke filozofije, tj. filozofije o "ljudskim stvarima" (*ta anthropina, Nikomahova etika*).

Po grčkom shvaćanju čovjek je po svojoj naravi društveno, što će za njih reći političko biće (*zoon politikón*) koje tek u zajednici (*koinonía*), u jedinstvu s njom ozbiljuje smisao svojega opstanka. Svrha je zajednice (države), postizanje dobra sviju i svakoga. Stoga je i smisao njezina opstanka čudoredan, pa i bavljenje zajedničkim, državničkim poslovima nužno implicira moralni značaj.

Kantova etika, napominje autor, bez obzira na razlike, ima nešto zajedničkoga s Aristotelovom praktičkom filozofijom, budući da su obje usmjerene na ljudske svrhe i najviše dobro. Kantov "kopernikanski obrat" u odnosu prema dogmatizmu i skepticizmu, očituje se u napuštanju logike identiteta svijesti i svijeta te davanju primata subjektu, a ne objektu djelovanja. To znači da ljudsko moralno djelovanje potječe od čovjeka kao čovjeka, po njegovom umnom zakonu, moralnom imperativu, po zakonu slobodne volje. Radi se, dakle, o samouzročnosti i samosvrhovitosti ljudskoga moralnog djelovanja, a ne o svrsi i cilju izvan njega (*autonomna etika*).

I. Kant je čovjekovu bit shvatio kao moralnu dužnost koju određuje univerzalni moralni zakon, *a-priorni* kategorički imperativ praktičkoga uma, neovisan od svega empirijskoga i povijesnoga, koji kao takav, tj. autonoman, "treba da" (*Sollen*) određuje ljudsku volju i ljudsko djelovanje. ("Postupaj tako da maksima tvoje volje i princip tvoga djelovanja može važiti kao načelo općega zakona".)

Dakle, tek djelovanje iz tako shvaćene dužnosti, moralno je ljudsko djelovanje koje postiže vrlinu. A ljudsko djelovanje (ili volja, htijenje) iz sklonosti ili ljubavi nije na razini *moraliteta* nego samo *legaliteta*.

Ono je tek legalno, a ne i moralno (primjer majke koja spašava dijete). Takvo djelovanje može završiti u subjektivnosti i *solipsizmu* (egoizmu), a što nosi opasnost od instrumentaliziranja i pretvaranja u sredstva drugih ljudi.

Međutim, u Kantovoj *rigoroznoj etici*, čovjek nikada ne smije biti upotrebljen kao sredstvo, nego je on svagda svrha sam po sebi.

Kantov moralitet, naravno, pri aplikaciji u životu nailazi na ogromne prepreke, a i granice, jer se subjekt (čovjek) u ozbiljenju toga načela mora odreći i uzdići iznad subjektivnosti (naklonosti, emocija), društvenih i povijesnih određenja. To znači i apstrahirati od ljudskoga i postati sredstvo dužnosti kao apstraktnoga, visokoga ideala. Time Kant proturiječi samom sebi u zahtjevu da čovjek bude cilj, a ne sredstvo, budući da čovjeka kao pojedinca, kao osebujan i neponovljiv entitet sa svim njegovim bogatstvom i jednokratnošću, instrumentalizira ne-životnoj apstraktnoj univerzalnosti.

Kantovoj rigorističkoj etici, apriornom moralnom zakonu po sebi i trebanju (*Sollen*), suprotstavio se *F. Nietzsche* svojim (i)moralnom filozofijom, zastupajući konkretno, zbiljsko djelovanje i procjenjivanje, motivirano pojedinačnim životnim sklonostima i iskustvima.

U drugom dijelu *Zarathustre*, u kojem Nietzsche govori o otocima sreće, prebivalištu Zarathustrinih prijatelja i neprijatelja, kamo se on vratio nakon samovanja u planini i čekanja pravoga trenutka za povratak, i gdje je sretan što može naučavati svoj nauk, a za što je sazio trenutak, Zarathustra uči natčovjeku. Čovjek kakav jest, sa svojim moralom, razumom i vjerom, tim svojim idealnim konstrukcijama koje su hipostazirane u nešto "po sebi", sputava i negira život, svu njegovu punoću i bogatstvo, usprkos nekim njegovim determinantama, ili zbog njih, njegov dionizijski karakter.

Stoga Zarathustra apelira na čovjeka da se vrati životu, živom životu. Pretpostavka je za to odbacivanje svih apstraktnih tvorevina koje je sam čovjek stvorio, odbacivanje tog balasta koji ide nauštrb života.

Čovjek ima mogućnost da to prevlada, on je građa, kamen, kojemu treba kipar da mu dade pravi oblik. Zarathustra uči čovjeka da taj kipar može i mora biti on sam. Doduše, nije to lako. "Da bi stvaralac bio i sam dijete koje se iznova rodilo mora također htjeti da bude porodilja i njezin bol." (*Tako je govorio Zarathustra.*) Kamen je tvrd i od kamena se otkidaju komadi. Međutim, čekić koji oblikuje kamen i otkida njegove komade, razara njegove dosad priraštene i otežavajuće dijelove, oslobađa kamen na taj način i daje mu njegov pravi oblik i sadržaj. Taj čekić koji razarajući stvara i oslobađa jest volja, volja za razaranjem okova koje je sam čovjek sebi stvorio, volja za stvaranjem natčovjeka, volja za pravi život.

Tako je Zarathustra učio čovjeka da bude most u evoluciji čovjeka kakav je "sada", sa svim "bolestima" – k natčovjeku.

I Kantov i Nietzscheov središnji pojam jest volja, ali različito određena. Kod Kanta je to čista, apriorno, na umnom moralnom zakonu utemeljena, od sklonosti oslobođena volja, a kod Nietzschea je to djelatna volja, volja za moć, moći biti više nego samo postojeći (slab, proturječan itd.) čovjek, moći biti natčovjek u smislu oz-

biljenja bitne ljudske mogućnosti, biti novi čovjek, otvoren i sposoban za pravi, živi-dionizijski život.

Jedan od načina toga ozbiljenja svakako jest umjetnost, koja nije samo sredstvo izražavanja i bijega od tzv. stvarnosti, nego i proizvodnja, spravljanje, skladanje (*poiesis*) nove istinske zbilje.

Kao imperativ volja, dakle, implicira moć, čime Nietzsche, paradoksalno, ne izlazi iz okvira moralne filozofije.

I na kraju, ovaj tekst napisan je veoma akribično, na temelju recentne relevantne literature, ali utemeljen i na vlastitim autorovim promišljanjima i objekcijama o tematiziranim, svagda aktualnim moralnim fenomenima i etičkim pitanjima o eminentno, "odveć ljudskom djelovanju".

Stoga razloga ovaj vrijedan rad Željka Škuljevića svesrdno preporučujemo filozofskoj i svoj ostaloj, duhovno znatiželjnoj čitateljskoj publici.

Od ontologije do filozofije povijesti L. Veljaka

U osvrtu na ovu slojevitu i za temu našega naslovljenog raspravljanja zanimljivu i ilustrativnu knjigu afirmiranoga filozofskog pisca i profesora *L. Veljaka*, zaustavit ćemo se najprije na njezinu naslovu i podnaslovu (u rukopisu: *Filozofija i zbilja* na početku trećega tisućljeća), koji su veoma znakoviti, budući da u sebi sadrže naznačaj temeljne i svagda aktualne filozofijske problematike, tj. pitanje o cjelini filozofije i njezine podjele na discipline, te odnosa filozofije i zbilje.

Kako je znano, disciplinarne podjele filozofije potječu još od *Platona* i *Aristotela*, prvih velikih sustavnih filozofa u povijesti zapadne filozofije, u skladu s njihovim shvaćanjem temeljne njezine ideje, preko srednjovjekovnih do novovjekovnih i najnovijih podjela filozofije, koje je dijele primarno na teorijsku (s logikom kao propedeutičkom i ontologijom kao temeljnom disciplinom) i praktičku.

Nećemo sada ulaziti u potankosti tih podjela i pojedinih disciplina, jer to i nije predmet razmatranja tematizirane knjige, nego sistematike filozofije. Zadržat ćemo se na odnosu cjeline filozofije i njezinih disciplina, što je relevantno za raspravljanje u Veljakovoj knjizi sadržanih problema, a što je svakako u vidokrugu zanimanja i naših osvrtu i ogleda iz praktičke filozofije.

Disciplinarne podjele i rubriciranje filozofije potječu iz čovjekova odnosa prema svijetu različitih posebnih bića kao predmetnih posebnosti, ali polazeći od razumijevanja onoga prvotnog, svemu zajedničkoga (*arhé, ousía*). Stoga onda i ti posebni dijelovi i pojedinačnosti gube smisao ako ostanu nepovezani sa cjelinom, ako se uvijek nanovo ne vraćaju na to temeljno ontologijsko pitanje. To znači da se filozofijske discipline ne mogu izolirati iz cjeline, nego da se tek iz poimanja bitka (ontologije) mogu odrediti i ostale filozofijske discipline. Zato i praktička filozofija i njezine discipline nisu nešto praktično u pragmatičnom smislu riječi, nego teorija ljudske prakse i kao takve njezin putokaz (*Vor-Schein, E. Bloch*).

Naime, povijesna misao tendira činu, praktičke ideje svome odjelotvorenju, a praksa njihova ozbiljenja nemoguća je bez zamisli i vizija teorije koje se, međutim, iako iz životne prakse izvire i u nju uviru, u njoj bez ostatka ne iscrpljuju. Iako su praktične ideje, ako su doista životne, bitno povezane s društvenim životom, njegovom strukturom i dinamikom, one zadržavaju i svoju samostalnost. Stoga se one mogu mijenjati i razvijati i kada društvena struktura ostaje ista, mogu biti veoma razvijene i u nerazvijenim društvima.

Što se, pak, odnosa cjeline filozofije i njezine povijesti naspram zbilje onoga suvremenog, aktualnog tiče, nužno je kritičko razmatranje te cjeline kao uvjeta mogućnosti, izbora i oblikovanja onoga *hic et nunc* relevantnoga.

Ove uvodne napomene u osvrtu na naslovljeni Veljakov rad nisu s njime nepovezane. Naprotiv, jer on rečeno o odnosu cjeline i disciplina filozofije, doduše više implicitno, u osnovi podrazumijeva, o čemu će još biti riječi i rasprave.

Rukopis knjige što je pred nama, sadrži autorove radove nastale i publicirane na prijelazu stoljeća i tisućljeća. Crvena nit koja ih, usprkos njihovoj raznovrsnosti objedinjuje, kako kaže i sam autor, jest problem identiteta, a njihova svrha u knjižnom obliku – predstaviti njegovo shvaćanje biti, smisla i mogućnosti filozofije kao takve i osobito, kako naznačuje podnaslov, u našem vremenu (i prostoru).

Lino Veljak ovdje zastupa stajalište o pluralnosti identiteta u raznolikosti povijesne zbilje, što znači “nesvodljivost identiteta povijesnih bića na jednoznačan identitet bilo koje vrste”. Njegovo nastojanje na tome izvan je ključa različitih lažnih alternativa. Dapače, veoma je kritičan prema njima, prije svega naspram plitkoga, kvantificirajućeg, samo deskriptivnoga scijentizma i empirizma pozitivne znanosti i stihijskoga iracionalizma, te onih ideologiziranih mistifikacija.

Upravo u tome i jest smisao i moć kritičkoga mišljenja, kaže autor, da otkrije i razgrne te lažne alternative. No, suprotnost njihovoj lažnosti nije neka jednoznačna, neproturječna istina, s pretenzijom na apsolutnost, što vodi u dogmatizam, već je to uporno misaono nastojanje na demistifikaciji lažnih alternativa, na razotkrivanju dogmatizma i ideološkiosti kojim mišljenje *ipso facto* upućuje na izlaz iz povijesnih, egzistencijalnih i teorijskih teškoća, a čime ono i otvara svoj životni i humani prostor i ozbiljuje svoju odgovornost i zadaću. Trajna čovjekova onto-antropologijska pitanja, naime, vremenom se različito manifestiraju kao urgentno pitanje ili pitanje određenoga povijesnog trenutka. Svaka epoha ima tako neka svoja središnja pitanja kao aspekte spomenutoga temeljnog čovjekova pitanja i traženje filozofijskoga odgovora na pitanje – kamo, čemu, kako i dokle?, tj. odgovara na pitanje o mogućnosti ili nemogućnosti očuvanja i unapređivanja i oplemenjivanja čovjekova svijeta i opstanka u tom povijesno-društvenom sklopu. Ta zadaća i prostor filozofije nalaze se u njezinoj utemeljujućoj i prožimajućoj ulozi u interdisciplinarnim i transdisciplinarnim znanstvenim istraživanjima.

Pripomenimo tome da svaka znanstvena teorija i orijentacija, napose duhovno-znanstvena, u svojim istraživanjima polazi od određenoga shvaćanja svojega predmeta i pretpostavki o njemu, koje svojim sredstvima i metodama ne može dokazati, budući da su u svojoj biti nadempirijske, upravo filozofijske naravi, tj. da im uvijek ostaje jedan znanstveno neprovjerljiv, nadiskustveni teorijski ostatak.

S time je u vezi i nužna uporaba i temeljne filozofijske metode – *transcendentalnoga promatranja*, što izvorno znači *theoríā*, tj. umsko zrenje bitnoga u pojavnome. Tu je i karika i most između filozofije i znanosti, osobito društveno-humanističke, ako ona ne želi biti bornirana, samo kvantitativna (“kvantofrena”, *P. Sorokin*) i opisna, i kao takva u biti znanstveno irelevantna i efemerna.

L. Goldmann, francuski filozof i sociolog, u poznatom djelu *Humanističke znanosti i filozofija*, o tome je po prilici rekao: budući da filozofija otkriva istinu o čovjekovu odnosu prema kozmosu i društvu, sebi samom i drugim ljudima, onda te spoznaje trebaju biti u temelju društveno-humanističkih znanosti. Te znanosti onda, naglašava Goldmann, trebaju biti i filozofijske da bi bile istinite, tj. znanstvene.

Ova svoja polazna načela Veljak najbolje demonstrira kada raspravlja o budućnosti filozofije i identitetu suvremene hrvatske filozofije.

Nasuprot prilično raširenim mišljenjima o suvišnosti filozofije u suvremeno znanstveno-tehničkom, informatiziranom itd. svijetu, koja ima temelje u tradicionalističkom smjeru filozofije, osnovanom na samoreferencijalnom interpretiranju metafizičke tradicije povijesti filozofije, on zastupa tezu o budućem smislenom opstanku filozofije u gore ocrtanom njezinu vidu.

Po mišljenju pozitivističkih i empirističkih znanstvenika, i mnogih drugih, za razliku od ostalih oblika duha i kulture, od umjetnosti, koja svima s estetskim smislom može pružiti stanovit estetski doživljaj, onima bez njega biti ukras, a posjedovanje umjetnina poslužiti društvenom prestižu, i za razliku od religije, koja vjernicima nudi utjehu za ovozemaljske nedaće i patnje, ograničenja, prolaznost i konačnost, te nadu i obećanje blaženoga vječnog života u jedinstvu i ljubavi s Bogom u eshatonu, filozofija svojim spekulativnim i neznatstvenim tumačenjem svijeta, ne-filozofima ne znači ništa, pa je zato, kažu, beskorisna (ali i bezopasna).

Dakako, autor je opravdano radikalno kritičan (i blago ironičan) prema takvim nemisaonim, antifilozofijskim (ne)razumijevanjima filozofije (i filozofa).

Nadalje, polemičan je prema spomenutom, samo interpretativnom, samoreferencijalnom pravcu suvremene filozofije koji se, po njegovu mišljenju, svodi na filologiju, tj. na samosvrhovite filologijske interpretacije prije svega filozofskih autoriteta iz povijesti i sadašnjosti filozofije, a gubi se sam predmet promišljanja, "stvar sama".

Veoma je kritičan i prema nekim drugim pravcima suvremene "filozofije", kao zaboravu filozofije, primijenjenoj etici (možda bi bilo bolje reći deontologijskim etikama), primijenjenoj logici kao teoriji racionalnoga odlučivanja i filozofiji kao kvazi socijalnoj kritici, tj. funkcionaliziranim društvenim ulogama filozofije, nasuprot istinskoj filozofijskoj društvenoj kritici, koja u društvenome životu misaono utemeljeno i dosljedno luči istinu od zablude, dobro od zla, pravedno od nepravednoga itd., dakako, u ime istine dobra i pravednosti.

Naravno, ni analitička filozofija ni sama epistemologija i metodologija, iako potrebne i neophodne za utemeljenje znanosti i znanstvenih istraživanja, ne mogu bez ostatka nadomjestiti smisao i cjelinu filozofije kao filozofije. Ovom kritičnošću, mjestimice i polemičnošću, Veljak otvara mogućnost potrebnoga relevantnog dijaloga u tim aktualnim filozofijskim pitanjima.

S time u vezi, možemo se s njime u osnovi suglasiti u njegovim kritičkim obje-
cijama naspram zaborava cjeline i smisla filozofije u razmravljenim disciplinama,
“primjenama”, kvazi kritici i sl.

No, glede interpretacije različitih filozofema, pripomenuli bismo da, iako je za
pretpostaviti da je to podrazumijevao, ipak nije dovoljno eksplicitno razlučio kritizi-
rane interpretacije kao samosvrhe i samoreferencijalnosti od potrebne i smislene egz-
geze, analize i interpretacije kao misaonoga dijaloga (*dialogos*) s, u prvome redu,
misaonim velikanima iz filozofske prošlosti i suvremenosti, kao razabiranja i sabira-
nja mogućnosti zajedništva u traženju istine, kojoj svatko tko prema njoj istinski te-
ži, može nešto pridonijeti na dijalozičkom i dijalektičkom putu (preko antiteza, sin-
teza – novih teza) u otvoreno njezino obzorje, a u svrhu smislenijega i humanijega
življenja.

Filozofijsko mišljenje i njegova povijest bitno je povezano s društveno-povijes-
nim svijetom i njegovim mijenama. Ta povezanost, dakako, nije monokauzalna ni u
jednom smjeru, niti redukcionistička, vodilo bi to u teoriju odraza, ili, s druge stra-
ne, u neki natpovijesni spekulativizam), nego to znači da se filozofijsko mišljenje u
biti ne odvija odvojeno od povijesno-društvene zbilje, bilo da sabire njezine temelj-
ne odnose i procese, bilo da otvara nove povijesne mogućnosti. Ako je doista zbilj-
sko, ono iz povijesne, društvene, životne prakse izvire i u nju kako je već rečeno,
kao njezina orijentacija i putokaz uvire, što će reći da kao takvo u osnovi utječe na
zbivanja ljudskoga povijesnog svijeta i čovjekova društvenoga a i individualnoga
(filozofova) života.

Kada govori o identitetu suvremene hrvatske filozofije i o hrvatskoj filozofijskoj
baštini, autor se zauzima za bitno filozofijske (a ne izvanfilozofijske) kriterije njiho-
va vrednovanja, uvažavajući i kulturnopovijesnu dimenziju baštine.

Ti filozofijski kriteriji znače da za utvrđivanje i valorizaciju identiteta hrvatske fi-
lozofije važe jednaki kriterij kao i za svaku filozofiju drugih naroda, tj. koji je njezin
zbiljski i originalan prinos filozofiji kao filozofiji, a za što ima u hrvatskoj filozofiji,
u povijesti i suvremenosti, dosta primjera.

U svjetlu spomenutih svojih stajališta, Veljak elaborira i aktualna pitanja suvre-
menih socio-kulturnih fenomena kao što su razvoj, globalizacija, postmoderna,
multikulturalizam.

Osobito produbljeno i upečatljivo obrađuje naoko nerazumljivu postmodernu
sintezu, ali i suprotnosti nekih balkanskih fenomena, (“antibirokratsku revoluciju”,
npr.), tj. spoj dogmatske socijalističke nomenklature s konzervativnom, antikomuni-
stičkom, nacionalističkom inteligencijom i SPC, gdje paktiraju, “međusobno isklju-
čujuće dogme, mitologija prošlosti i utopija budućnosti”.

Što se, pak, Bosne i Hercegovine tiče, na djelu je sukob predmoderne ideje “et-
ničke čistoće” i postmodernoga multikulturalizma i interkulturalizma.

Ima još dosta takvih lucidnih raščlanjivanja zamršenih i tragičnih događaja i procesa iz najnovije povijesti ovih vjetrometnih prostora, u kojima autor ilustrira i demonstrira svoj misaono konzistentan i teorijskim polazištima dosljedan prilaz konkretnim i urgentnim problemima društveno-povijesne zbilje.

Svi tekstovi, osim što su usmjereni mišlju vodiljom, pisani su akribično, s referiranjem na relevantnu literaturu, zanimljivo i misaono intrigantno, tako da će zainteresirati ne samo filozofsku, nego i širu duhovnu znatiželjnu publiku.

New Age i Moderna Bl. Despot

U prikazivanju svakog (kultur)filozofskoga djela moguća su bar dva osnovna pristupa. Prvi, objektivni, u kojem se objektivno i kritički izlaže sadržaj i problematika koju ono obrađuje, i drugi, osoban prilaz, u kojem pisac prikaza iznosi više subjektivno viđenje te problematike, odnosno njezine obrade od strane autora knjige.

U prikazu knjige: *New Age i Moderna*, profesorice Blaženke Despot, odlučili smo za ovaj drugi prilaz, budući da već dosta dugo pratimo rad naše poznate i uvažene autorice, te imamo i određeni uvid u kontinuitet njezina filozofskoga posla, a čiji je rezultat i knjiga što je pred nama.

O autoričinom pristupu može se pouzdano reći da je, pa i kada se bavi naizgled teorijski jednostavnijim problemima (kao što je npr. dokolica), ili diskutabilnim temama (kao što je “žensko pitanje”), uvijek filozofijski utemeljen i produbljen, da je svagda imala intelektualne odvažnosti i poštenja da javno kaže ono što misli i domisli, bez obzira na vladajuće “trendove”, te da o tome uđe u filozofski dijalog. Dijalog, dakako, shvaćen u izvornom smislu te riječi: kao *dia-logos*, kao razabiranje i sabiranje mogućnosti zajedništva u traženju i otkrivanju istine (*a-letheia*), koju nitko ne posjeduje bez ostatka, već joj svatko tko prema njoj zbiljski teži (*philo-sophos*), može nešto pridonijeti.

Jednako tako je i s knjigom: *New Age i Moderna*, koja sadrži tekstove što ih je Blaženka Despot o naslovljenoj, i s njom povezanoj tematici (novi socijalni pokreti), objavila u znanstvenim zbornicima i periodici (*Filozofska istraživanja*, *Metodički ogledi*, *Revija za sociologiju*): “Oslobađanje od slobode”, “Odnos ekologije i tehnologije”, “Religioznost kao prirodnoznanstveni idealizam”, “Agresivnost europske filozofije slobode u Hegelovoj filozofiji prava”, “Vjernici i zavjerenici u znaku 'Vodenjaka'”, “Fundamentalizam i Moderna”, “New Age i Moderna”.

No, ovi tekstovi nisu mehanički skupljeni, već su rezultat duljega (petnaestogodišnjeg) sustavnog bavljenja spomenutim problemima. Stoga ih povezuje solidna i čvrsta crvena nit.

Kako je već rečeno, autorica je pošla od istraživanja neraslih novih socijalnih pokreta u postindustrijskom društvu s početka osamdesetih godina 20. stoljeća. Osobito bismo ovdje izdvojili problem feminizma, odnosno neofeminizma projicirajući na “žensko pitanje” kao klasno pitanje. To je uputilo na *G. W. F. Hegela* i povezivanje toga pitanja s ontologijskim pitanjem slobode ljudskoga bića uopće, budući da ni promijenjeni proizvodni i društveni (tj. “socijalistički”) odnosi *ipso facto* nisu riješili to pitanje.

U tom kontekstu upozorava da se ne može govoriti o oslobođenju žene, a da se zabacuje sloboda (ili povijesni proces oslobađanja) čovjeka kao čovjeka. Stoga valja

prvo raspraviti mogućnosti i okvire slobode uopće, tj. čovjekove slobode unutar i u sukobu njegovih onto-antropoloških danosti i određenosti, a zatim je situirati u određeni povijesno-društveni kontekst i tu se zauzeti za konkretne uvjete i mogućnosti oslobađanja žene (ali i muškarca od uvriježenih stereotipa, a ne samo za zamjenu njihovih društvenih položaja i uloga).

Razumijevanje različitih novih emancipacijskih pokreta pretpostavljalo je određenje oslobađanja (Oslobađanje od slobode) u društvima koja su ustanovila slobodu kao državu, etablirala slobodu u institucijama građanskoga, ali i socijalističkoga društva, koje također nije moglo staviti u pitanje vjeru u razum, napredak i čovjeka ovostranosti, u znanje i moć kao novovjekovni (i moderni) zapadni odnos prema prirodi, tj. "tehniku kao prirodu zapadnoga duha" i "doba slike fizike", a što je dovelo do planetarnih problema, prijeteci planetarnom katastrofom.

To ju je i dalje uputilo na istraživanje ekoloških pokreta (Odnos ekologije i tehnologije) kao aktualne i nezaobilazne sastavnice novih pokreta "jer se njihova smjerenja nisu mogla oštro odijeliti" (Uvod).

Urgentnost ekoloških problema, kao i holistički pristup novim emancipacijskim pokretima, autoricu je uveo i u problematiku New Age-a. "Novo doba" i "nova paradigma" i ne bi bili razumljivi bez otklona od "stare paradigme", "Old-Age-a", odnosno Moderne.

U središnjem tekstu knjige *New Age i Moderna*, autorica obrađuje odnos "Novog doba" kao složenoga duhovnog i društvenoga fenomena i pojma Moderne. Metodologijski veoma korektno, ona najprije određuje relate, da bi na temelju toga izvela i njihov međusobni odnos. "...Pod Modernom podrazumijevamo sekulariziranu kulturu – vjeru u razum, u znanost, u napredak, u novog čovjeka ovostranosti, ukratko u sekulariziranu eshatologiju. Antropologizirana vjera u ovosvjetski spas uključuje i religiju revolucije i politički mesijanizam", određuje ona koncizno Modernu.

U jednu autoričinu rečenicu, New Age je utemeljen "na monističkom poimanju evolucije kozmičke svijesti, s kojom proširena individualna svijest dolazi u odnos i tako sama sebe nadilazi. Prirodna znanost i istočnjačka mistika uvod su u 'Novo doba' – doba Vodenjaka".

Što se, pak, tiče odnosa New-Age-a spram Postmoderne, koja je također svojevrsna reakcija na krizu Moderne i moderniteta, on je najpregnantnije iskazan u new-ageovskoj kvalifikaciji postmodernoga potpunog prihvatanja paralelizma najrazličitijih svjetonazora i vrednota kao – "luna parku ideja", koji ne teži nikakvoj osnovi (*lord Trewelyan* '83).

New Age i "nova paradigma" jesu, kaže ona, kronologijski post-moderni (ali različito od postmodernoga paralelizma svega mogućeg), jedno sporedno postmoderno strujanje, koje karakterizira i novo shvaćanje jedinstvenoga odnosa spram priro-

de, bez dualizma i rascjepa znanja i vjerovanja. Po njemu, empirijske, kvantitativne metode znanosti, iako neophodne, bez spoja s meditativnim tehnikama, nisu dovoljne za spoznaju istine o prirodi. Stoga se i ekologija bez duhovnoga uvida u svrhovitost prirode, bez "prosvjetljenja", svodi na parcijalne, lokalne pokušaje zaštite okoliša, ili politički pokret "zelenih", od kojega se "nova paradigma" radikalno ograđuje.

U ovom radu na djelu je originalna kritička analiza naslovljenoga odnosa New Age-a i Moderne kao složenih duhovnih i društvenih fenomena, koja omogućuje i nove zaključke i daljnje osvjetljavanje aktualne pojave "Novog doba" i "nove paradigme".

Uz aktivan dijalog s impresivnom količinom za ovu problematiku relevantne literature, knjiga što je pred nama pisana je veoma učeno i akribično, ali i posve čitkim stilom, pregledno i jasno, tako da će biti dostupan ne samo filozofskoj već i široj čitateljskoj publici.

Umjetnost i povijesni svijet V. Mikecina

Knjiga poznatoga i uvaženoga autora, profesora Vjekoslava Mikecina, jednoga od pionira, a sada dojena sociologije kulture i umjetnosti u nas, *Umjetnost i povijesni svijet*, sadrži šest opsežnih rasprava o značajnim svjetskim teoretičima s toga područja: A. Hauseru, H. Marcuseu, G. Della Volpeu, L. Goldmannu, C. Lévi-Straussu, L. Zei, te Dodatak: *Kultura i domovinski rat*.

Disciplinarno, kako je naznačeno, sve se to može rubricirati u sociologiju umjetnosti i kulture uopće, dakako, u njega u uskoj i nerazdvojnoj vezi s filozofijom umjetnosti i kulture.

Smisao i zadaću sociologije kulture i umjetnosti, V. Mikecin vidi, ispravno, u tome da ona, u teorijsko-metodologijskoj povezanosti s filozofijom kulture i umjetnosti, te s filozofijskom i socio-kulturnom antropologijom, koje propituju bit i smisao umjetnosti i kulture (*cultus, colere*) kao rezultata čovjekova stvaralaštva, proizvodnja (*poiesis*) ljudskoga svijeta i oplemenjivanja čovjekova života, kao i bit i narav čovjeka samoga kao bića i proizvoda kulture, kao proizvođača (*pro-ductor*) iz prirode u povijest, da, dakle, takva sociologija kulture i umjetnosti, utvrđuje i razviđa društvene uvjete i funkcije umjetnosti i kulture (ali svjesna i njihove samobitnosti i samosvojnosti, što je predmet filozofije umjetnosti i estetike).

Dakako, takvo je promišljanje kulture, kulturna samorefleksija, i integralna, strukturalna i djelatna sastavnica svake kulture i kulturnoga identiteta. U tom kontekstu onda i vidimo značajan i temeljan prinos V. Mikecina, našeg vodećeg sociologa i filozofa kulture, ne samo našoj struci nego i našoj kulturi uopće.

Spomenute rasprave sadrže implicitnu, ali i eksplicitnu kritiku simplificiranoga mehanicističkog shvaćanja u naslovu naznačenoga odnosa umjetnosti i povijesnoga svijeta, što se poglavito odnosi na vulgarno materijalistički determinizam i teoriju odraza. Osim toga, to je i kritika idealističkoga historicizma. Nasuprot spomenutim stajalištima: dogmatsko marksističkom redukcionizmu i njegovome jednosmjernom, monokauzalnom tretiranju odnosa tzv. "baze" i duhovne "nadgradnje", s jedne strane, te metapovijesnoj aksiologiji koja umjetnost romantičarski shvaća samo kao emanaciju transcendentnog apsoluta, s druge strane, autor u produbljenim i pregnantnim analizama djela spomenutih značajnih teoretičara dosljedno zastupa tezu i o ontologijskom i o povijesno-društvenom statusu umjetnosti i kulture. Drugim riječima, tezu o bitnoj samosvojnosti i autonomnosti stvaralaštva i bića umjetnosti i kulture, ali jednako tako i o njihovoj povijesno-društvenoj i humanističkoj uvjetovanosti, ulozi i zauzetosti.

On polazi od postavke da svako umjetničko djelo tvore tri bitna dijela: stvaratelj (proizvođač) djela (kao individualno i društveno biće), zatim, medij u kojem se

djelo ozbiljuje, te primatelji djela preko kojih ono djeluje i vremenuje. Posebno naglašava da su ta djela i aktivna, tvorna sastavnica svakoga socio-kulturnog sklopa i identiteta, konstitutivni element povijesnoga svijeta uopće, kao i povijesne (i kulturne) egzistencije pojedinih naroda (pa tako, i osobito, hrvatskoga), po čemu oni i jesu povijesno prepoznatljivi, prisutni i djelatni.

Isto tako V. Mikecin ispravno podsjeća da suvremena kritičko-dijalektička (kao, uostalom, i svaka druga) sociologija i filozofija umjetnosti i kulture i teorija duhovnoga stvaranja uopće, implicira i određene onto-antropološke pretpostavke, tj. shvaćanja naravi i biti bića čovjeka. Koncept čovjeka od kojega on polazi u ovim raspravama jest – čovjek kao svrhovito, stvaralačko i slobodno biće, dakako, uvijek u određenim povijesno-društvenim i humanim uvjetima i posredovanjima. Dakle, čovjek kao djelatno samoodređujuće biće, biće u mogućnosti izbora između različitih mogućnosti i u sukobu determinanti, ali i biće u mogućnosti proizvođenja novih ljudskih mogućnosti.

Sada ćemo samo u kroki-u ocrtať pojedine tekstove u knjizi.

Arnold Hauser i problemi sociologije umjetnosti:

U središtu pregnantne analize Hauserova opusa (kojeg stavlja u red *G. Lukacsa*, *K. Mannheima*, *W. Benjamin*a, *T. Adorna*, *H. Marcuse*a, *J. P. Sartre*a, *L. Goldman*a npr.), autor postavlja bitna pitanja sociologije umjetnosti: pitanje stila i mijene stilova, odnos stvaralačke spontanosti i društvenoga determinizma, odnosno krize povijesne zbilje i stvaralaštva.

Odgovor u Hausera sažeto glasi, da je proces oblikovanja stilova svojevrsno “dijalektičko zbivanje koje se kreće između suprotnosti tehničkih i vizijskih, racionalnih i iracionalnih, socijalnih i individualnih stavova”, a u našega autora stvaranje je “istina, povezano s povijesnim razvojem, koje je povezano s periodizacijom i sl., ali koje se nameće i prihvaća kao vrijednost o sebi, kao vrijednost koja nadživljuje svoje vrijeme te ne ovisi o akcidenijama niti o sutonima povijesnih civilizacija”.

Teorija duhovnoga stvaranja i sociologije umjetnosti i kulture u Herberta Marcusea:

Tekst rekonstruira Marcuseovu kritičku teoriju, po autorovu mišljenju, i sociologiju kulture i umjetnosti, koja sadrži kritiku samo afirmativnog značaja kulture, kritiku instrumentalnoga uma i radikalnu kritiku ortodoksne “marksističke estetike”, te naposljetku, i filozofijsko-sociološka razmatranja naravi i tvornih elemenata umjetničkog djela.

Galvano Della Volpe i kritika Croceove intuicionističke estetike:

Rasprava pokazuje Della Volpeovu suprotavljenost Croceovu svodenju umjetnosti samo na intuitivnu, a-racionalnu dimenziju, u smislu razmatranja i povijes-

no-društvene dimenzije, koja na specifičan način uvjetuje strukturu umjetničkoga djela.

Genetički strukturalizam Luciena Goldmanna

(Uz Goldmannove *Ogled o sociologiji umjetnosti*): U kontekstu teorijskoga profila poznatoga francuskog sociologa i filozofa kulture razmatra se problem genetičkoga strukturalizma, što se oslanja na ranog Lukacsa (i Piageta). Autor ističe da bi Goldmannova genetičko-strukturalistička metoda mogla veoma dobro rasvijetliti i ulogu hrvatskoga povijesnog romana npr. u oblikovanju moderne hrvatske nacionalne svijesti.

Strukturalna antropologija Claudea Lévi-Straussa i sociologija kulture:

Ova rasprava s velikom erudicijom prikazuje čuvenoga socio-kulturnog antropologa C. Lévi-Straussa i osobito njegovu osebujnu analizu mitova (*Mitologike*) kao značajan prinos i sociologiji kulture. V. Mikecin smatra Lévi-Straussov teoriju kulture nadmoćnom onoj utilitarnoj i onoj afektivnoj (*Levy-Bruhla*), te izazovnom njegovu tezu da kultura (primjerice, pravila o zabrani incesta) uspostavlja i regulira društvenost a ne obrnuto, iako ima i kritičkih objekcija na Lévi-Straussov a-povijesnost i specifičan apriorizam.

Leopoldo Zea i pitanje o kulturnom identitetu i vokaciji Latinske Amerike:

Tekst daje profil L. Zea kao jednoga od najvećih filozofa i intelektualaca Latinske Amerike, koji osvjetljuje njezinu filozofiju oslobođenja i izvornoga kulturnog identiteta, te u njegovim djelima vidi jednu egzemplarnu sociologiju spoznaje i duhovnih tvorbi uopće.

I na kraju, valja naglasiti da i Dodatak: *Kultura i domovinski rat*, svakako spada u ovaj kulturološki kontekst, budući da afirmira posebnost našega kulturnog identiteta, skidajući i krinku ne samo jednom akademiku nego i jednoj visokoj nacionalnoj kulturnoj ustanovi (SANU) kao idejnom začetniku i inspiratoru vandalskoga kulturocida, ekocida i etnocida.

“Teško je, naime, u suvremenih zrelih naroda sresti nešto što bi bilo i nalik onome što obilježava jednu nacionalnu znanstvenu ustanovu najvišeg ranga kakva je akademija znanosti u kojoj se razrađuju planovi, političke ekspertize i taktike, pišu kolektivni neargumentirani politički pamfleti, kakav je primjerice famozni Memorandum SANU, upravljeni protiv legitimnih prava čitavih naroda. Trebalo bi doista svijetom tražiti po svijetu neku nacionalnu akademiju znanosti i umjetnosti koja bi preuzela ulogu ideoloških i ideološko-propagandnih državnih aparata s ciljem nije-kanja čitavih povijesnih dionica u životu nekih naroda ili pak svojatanja njihove kulture, njihova jezika itd.”.

Da zaključimo! Svi ovi tekstovi i rasprave plod su velike akribije, duhovnoga dijaloga s relevantnom literaturom i oštroumnih analitičkih i sintetičkih uvida autorovih u aktualnu problematiku kulture i umjetnosti koju raspravlja (primjerice, u: ekspresionizam, egzistencijalizam, "novi roman" i sl.).

Time su one znatan prinos kulturi kao i, prije svega, znanstvenoj grani kojoj pripadaju, tj. sociologiji kulture i umjetnosti, povezanoj i utemeljenoj u filozofiji umjetnosti i kulture, te filozofijskoj i socio-kulturnoj antropologiji, a osobito u nas. Pisani su lijepim i čitkim jezikom i stilom, tako da će pobuditi zanimanje i odjek i šire intelektualne i umjetničke, duhovno znatiželjne publike.

II.2 Društvena i humanistička znanost

Zanat sociologa R. Supeka

Kao iznimnoga i jednoga od posljednjih polihistora enciklopedističkoga formata iz oblasti humanističkih znanosti u nas, profesora *Rudi Supeka* nije moguće strogo disciplinarno rubricirati, budući da on svojim višestranim, interdisciplinarnim, bolje reći transdisciplinarnim pristupom društvu, čovjeku i ljudskoj društvenosti, koji, osim sociologijskoga vidika, sadrži i socijalnopsihologijski, antropologijski, povijesni i filozofijski, zasigurno nadilazi takvo svrstavanje i omeđivanje.

Tu je svakako u suglasju sa svojim francuskim kolegom i prijateljem, sociologom i filozofom *L. Goldmannom* koji je u "Uvodu" knjige *Humanističke znanosti i filozofija*, po prilici napisao: ako se pojedine humanističke znanosti ne žele svesti na samo bornirane empirističke, deskriptivne i kvantitativne discipline, onda se u svome bavljenju ljudskim i društvenim odnosima trebaju oslanjati i na filozofiju, koja izriče nadempirijske spoznaje, dakle, kazuje istinu (dakako ne konačnu) o ljudskoj naravi, o odnosu ljudi prema drugim ljudima i spram povijesti i kozmosa. Stoga i humanističkim znanostima, a pogotovo znanosti o društvu, valja u svoje temelje ugraditi te iskaze i shvaćanja, pa moraju biti i filozofijske da bi bile i znanstvene (tj. istinite).

Rudi Supek stalno ističe neprijeporan humanistički značaj znanosti o društvu, i u vezi s tim, zalaže se za njezino primjereno mjesto u suvremenoj klasifikaciji znanosti.

Osnovna značajka sociologije kao najopćenitije društvene i humanističke znanosti i jest u tome da se društvenom strukturom i dinamikom, društvenim tvorevinama, odnosima i procesima, bavi sa stajališta čovjeka i ljudske društvenosti, tj. ukupnosti ljudskih potreba što se manifestiraju u određenoj organizaciji društva.

Svaki pristup i promišljanje društva, njegovih dijelova i njegova razvoja bez obzira na njihovu moguću iskustvenu orijentaciju i poticaj, polaze od nekih socijalno-filozofijskih pretpostavki i shvaćanja o biti i smislu ljudskoga društva i povijesti.

I kada proučava posebne dijelove društvenoga totaliteta, pojedine društvene pojave i načine društvenoga života (kulturu, religiju, obitelj, rad itd.), čime se bave posebne sociologije, sociologijski pristup treba polaziti sa stajališta cjeline društva i cilja povijesnoga razvoja.

Sociologija u pristupu svome složenom predmetu-ljudskom društvu, što sadrži i totalitete-pojedince (*M. Mauss*), nužno mora polaziti i od nekih onto-antropo-logijskih pretpostavki. To važi i za posebne sociologije. Znanost o društvu ima zajedničku povijest sa socijalnom filozofijom, budući da su društveni fenomeni, njihova narav i smisao bili prvo predmetom filozofijskih refleksija i objekcija o biti društva i čovjeka kao društvenoga bića.

Jednako se tako u samoj sociologiji Rudi Supek zauzima za njezino izvorno holističko ustrojstvo, za sretan spoj njezinih teorijsko-hipotetičkih polazišta o društvenim pojavama i njihovih empirijskih provjera i uvida, a nasuprot ovostoljetnoga (od I. polovice do danas) podvajanja na samo apstraktnu, teorijsku, ili pak, s druge strane, na puku empirijsku, u osnovi neosmišljenu sociografsku orijentaciju.

To nastojanje, kao permanentna metodologijska zadaća, proizlazi iz biti i naravi društvene znanosti u kojoj ne može biti krajnjih i konačnih rezultata i pristupa koji bi bili "definitivno oblikovani kako u pogledu teorijsko-hipotetskih, tako i u pogledu metodologijskih aspekata".

Znanosti o društvu ostaje, dakle, svagda progresivan hod u otvoreno obzorje (povijesne) istine. Zapravo, cjelokupna se znanost, njezina djelatnost i napredak i odvija u neprestanoj i u osnovi neraskidivoj uzajamnosti, u dijalektičkoj igri konstitutivnih njezinih vidika-teorijskoga i iskustvenoga.

Sociologija je od početka svojega razdoblja kao samostalne znanosti imala i opće teorijske i praktično-empirijske značajke. Pritom njezino nastojanje da obuhvati društvo u cjelini i da otkrije opće zakonitosti povijesnoga gibanja nije kolidirala s usmjerenošću i na iskustvenu društvenu zbilju u svrhu poboljšanja društvenih uvjeta života unapređivanjem socijalnih službi i ustanova. Otuda i mogućnost i zadaća suvremene sociologije da bude i opća teorijska misao i svijest epohe (i vizija humanoga društva i čovjeka), i da svojim primijenjenim istraživanjima različitih strana društvenoga života doprinosi racionalnom objašnjavanju i praktičnom rješenju konkretnih društvenih problema iz svih oblasti društvenoga života ljudi, te tako odgovori potrebama i izazovima svoga vremena i prostora!

Odlučujuću ulogu u tom sociologijsko-metodologijskom teorijsko-empirijskom sklopu i zadaći Rudi Supek nedvojbeno pridaje socijalnoj teoriji.

U Predgovoru predlošku našega raspravljanja, njegovoj knjizi *Zanat sociologa* kaže:

"Poticaj za objavljivanje ovoga rukopisa leži u mnogobrojnim nastojanjima raznih autora da se upozori na značaj teorije u empirijskim istraživanjima i, štoviše – da se dođe eventualno do neke "teorije teorija", to jest do nekog općeg poimanja uloge teorije u raznovrsnim sociologijskim shvaćanjima ili orijentacijama".

I dalje:

"... nismo mogli izbjeći da na određenim mjestima, iako bez sistematske razrade, upozorimo na jednu višu teoriju ili "meta-teoriju", koja bi nam dozvolila da objasnimo različita teorijska opredjeljenja kod sociologa i da je potražimo u području empirijske antropologije, u Gehlenovom smislu, ili filozofijske antropologije, u Schelerovom smislu. Riječ je, naime, uvijek o nekim temeljnim pitanjima društvene pri-

rode čovjeka, odnosa pojedinaca i društva, prirode i povijesti, društvene organizacije i kulture”.

Iako knjiga nosi podnaslov *Strukturalna analiza*, nije zanemarena niti *temporalna dimenzija* i značaj vremena, promjena i razvoja u suvremenoj socijalnoj teoriji i istraživanju.

“Pridavajući određenu važnost temporalnoj dimenziji, nismo zanemarili strukturalnu analizu, na koju se najviše oslanja pozitivizam, jer je ona često preduvjet da bi se moglo doći do temporalne kao više faze ispitivanja. Kako kombinirati jednu s drugom – u tome je upravo problem.”

U sociologiji, naime, bez obzira na različite orijentacije, ipak postoji, makar samo deklarativno, bar neka suglasnost i povezanost društvene teorije i empirijskih istraživanja društva. Poznato je i, više ili manje, priznato da su teorijske hipoteze i shvaćanja društvene zbilje odlučujuće, da usmjeruju istraživanje, određuju selektivno predmet istraživanja, tj. što će se i zašto istraživati, koje će se pojave i procesi i njihove sveze iz cjeline društvene strukture i određenoga vremena apstrahirati i s time povezano kako, kojim će se metodama, tehnikama i instrumentima ispitivati. Teorija je ta koja osvjetljuje cijelo područje istraživanja i na taj način omogućuje ulaženje u još neistražene predjele zbilje, budući da iz nje proizlazi i način kretanja dalje.

“Dobar opažatelj je prije svega dobar teoretičar” citira ne bez razloga Rudi Suppek *Darwina* kao i lingvista *F. de Saussurea* koji kaže da “stajalište (teorijsko, op. N. S.) stvara predmet”:

S druge strane, jasno je da se socijalne teorije ne kreiraju *ex nihilo*, samo “iz glave”, već da one imaju svoj zbiljski predložak i osnivaju se na aktivnom, stvaralačkom odnosu s iskustvenom društvenom zbiljom i činjenicama, tj. s njihovim svezama koje su (bar relativno) stalne, koje se redovito ponavljaju pa nisu slučajne, nego opće. Upravo je tu, u stvaranju teorije, znanosti o društvu zajednička s filozofijom i ostalim oblicima duha određena kreativna, poietička (*poiesis*) dimenzija.

U komponiranju njezinoga teorijskog i kategorijalnoga okvira koji se osniva na logičkom, ali i inventivnom uopćavanju iskustvenih činjenica, ljudski um transcendirira strogo diskurzivno-racionalno tlo i ulazi u poietičku sferu koja uključuje i crte invencije i maštovitosti.

Granice znanstvenoga, pozitivnog (novovjekovnog) razuma i metode nisu, naime, i granice ljudskoga duha uopće koji sadrži i obuhvaća i nadempirijske, meta-fizičke slojeve, a koji se doživljuju i kojima se prilazi intuitivno, a-racionalno.

Osim toga, iz biti svake teorije (pa i socijalne) kao *theoria* (umsko motrenje, zrenje biti pojava) proizlazi da joj je inherentna i jedna nadempirijska, transcendentna

dimenzija (socijalno-filozofijski i filozofijsko-antropologijski ostatak), što se ne može do kraja iskustveno verificirati. Veliki se teorijski sustavi u znanosti o društvu ne mogu bez ostatka provjeravati. U tome se i očituje i na djelu je bitna sprega znanosti o društvu sa socijalnom filozofijom.

No, to ne znači da su ti teorijski “ostaci” znanstveno irelevantni i neuporabljivi, već naprotiv, mogu se pokazati kao plodne znanstvene hipoteze i naslućivanja što motiviraju i usmjeruju daljnja istraživanja, dakle, služe kao izvorišta heurističkih ideja znanosti o društvu i njezine metode.

Znači, svaki teorijski iskaz koji se na način znanosti ne može verificirati nije *eo ipso* lišen smisla za znanost, ali ona ne može dokazati njegovu istinitost, budući da on potpada pod druge kriterije ocjenjivanja (aksiologijske, filozofijske i sl.).

Upravo se u tome i sastoji teorijski smisao i znanstvena vrijednost transcendentne metode, transeuntne kritike i interteorijskoga dijaloga, tj. da se neprestano propituju, a time i korigiraju i izoštruju polazne pretpostavke i hipoteze.

Naime, teorijska polazišta i teorijski koncept uopće nisu i ne smiju biti nedodirljivi i fiksni, jer bi se tada radilo o neživotnom, skolastičkom, kabinetskom teorijskom konstrukt, a ne o živom, aktivnom, s fluidnom povijesnom i društvenom zbiljom povezanom teorijsko-praktičkom procesu.

Nadalje, valja naglasiti da društvene teorije, osim naznačenih socijalnofilozofijskih, onto-antropologijskih i povijesnih, zatim spoznajnih, epistemo-logičkih svojih determinanti, podliježu još nekim odrednicama. To su prije svega one subjektivne naravi. Dakle, one što proizlaze iz osobnosti znanstvenika kao subjekta unutar određenoga povijesno-društvenog i kulturnoga sklopa. Drugim riječima, to je “osobna jednadžba” znanstvenika.

Za razviđanje tih izvan-teorijskih osobnih izvora socijalne teorije, Rudi Supek je u knjigu *Zanat sociologa* uvrstio tekst “Predgovora”. A. Gouldnera knjizi *Gunnara Boalta, Sociologija istraživanja*. Gouldner tu ispravno upozoruje da i sociolozi kao i svi ljudi nužno pridaju određenu “realnost” svijetu i osobito društvenim pojavama što ih okružuju, tj. uvjereni su da one imaju određene opće značajke i značenje. Tu “zbiljnost” za sociologe tvore ponajprije činjenice poznate iz ranijih istraživanja, ali i ono što je nazvao “osobno realno”. U tu “osobnu realnost” sociologa ulazi cjelokupno neposredno njegovo životno iskustvo i osobnost u određenom povijesno-kulturnom sklopu, njegovo shvaćanje, položaj i doživljavanje svijeta, života, društva, čovjeka (i spomenutih činjenica), njegova svjetonazorna uvjerenja, stavovi i vrednote, teorijsko-metodologijska sprema, a i imaginacija, ljudski, moralni angažman. Upravo ta i takva društvenoj zbilji i činjenicama pridodana “realnost” (budući da i sociolozi kao drugi ljudi smatraju da ona sadrži neke opće značajke i određenja) ulazi u konstrukciju socijalne teorije, i to kao *paradigma* za koju se misli da je relevantna, da važi i za još nepoznate i neistražene pojave.

Kako takva i "osobna realnost" ("jednadžba") uz ostale spomenute determinante i razine pristupa društvu, o kojima će još biti riječi, izvorište je i odrednica teorije i heurističkih ideja znanosti o društvu i njenoga istraživanja (a nasuprot pozitivističkoj "objektivnosti", vrijednosnoj, etičkoj njezinoj neutralnosti i sl. Uostalom, i objektivnost je znanosti o društvu povijesna, i njezini okviri se pomiču s društveno-povijesnim i spoznajnim promjenama).

Sociologija kao znanost o društvu u pristupu svome složenom predmetu kao totalitetu koji sadrži u sebi i totalitete-pojedince i koji se razvija, koji je povijestan, kako je već rečeno, nužno se susreće s filozofijom iz koje je rođena, budući da u tom prilazu društvu, njegovim pojavama, procesima i zakonima razvoja mora polaziti od nekih filozofijskih pretpostavki o biti i smislu same društvenosti, zajedništva, odnosa pojedinca i društva, o svrsi i cilju povijesti, te o mogućnosti racionalnoga dohvaćanja i uopće spoznaje tih kompleksnih fenomena. Sociologija to valja imati na umu u svojim proučavanjima društva, tj. mora uvažavati i implicirati, i socijalnofilozofijsku i filozofijsko-povijesnu, onto-gnoseo-logijsku i epistemo-logičku, strukturalno-povijesnu i onto-antropo-logijsku dimenziju i vidike, opetovano upozoruje Rudi Supek, ako ne želi postati ograničena empiristička, statistička, znači teorijski neosmišljena, i kao takva efemerna sociografija.

Dakle, osim pitanja o biti spomenutih društvenih fenomena, mora se pitati i o biti ljudske spoznaje društva, tj. mijenja li čovjek i sebe kao praktičko i spoznajno biće mijenjajući svoju sredinu i njezinu strukturu, i koliko tako djeluje na svoju spoznaju, svoje spoznajne mogućnosti i načine spoznavanja? Uz gnoseologijsko pitanje kako čovjek spoznaje svoj svijet, valja postaviti i ontologijsko: kako svijet koji se mijenja utječe na spoznaju? Suvremena spoznajna teorija i epistemologija nudi tu rješenje koje spoznaju tumači kao napredovanje u otkrivanju zbilje, u stalnoj interakciji između spoznajnoga subjekta i zbilje, u kojoj subjekt spoznaje djeluje na predmet spoznaje otkrivajući i mijenjajući njegovu strukturu, a takav predmet (objekt) djeluje na subjektov proces i kategorije spoznaje. Ovdje valja imati na pameti i naglasiti i povijesnu dimenziju, tj. da je subjekt-objekt odnos relativno promjenljiv, da je izložen povijesnim promjenama, da se u njemu pojavljuju i nove, nepredvidljive situacije koje utječu na dijalektiku relata, znači i relaciju u spoznajnom procesu.

U tom kontekstu relevantno je i pitanje: potiskuje li moderni racionalizam mitski oblik duha u suvremenoj umjetnosti, religiji, običajima, mentalitetu, a time i u svakodnevnom društvenom življenju? Ne stavlja li time u pitanje i određeni način spoznavanja i proizvođenja tih oblika ljudskoga duha, dakle i određene kulture i civilizacije? Na ta antropologijsko-egzistencijalna pitanja, naglašava Rudi Supek, suvremena se znanost o društvu također ne smije oglušiti.

Kada se radi o sociologijskom pristupu ljudskom društvu, onda tu, naravno, moraju biti uključene neke opće pretpostavke o biti i naravi ljudskoga bića. U humanističkoj varijanti npr. to su shvaćanja čovjeka kao svestranoga, proizvodnog bića,

kao bića zajednice shvaćane kao doista humane, slobodne, polifunkcionalne zajednice (nasuprot kao samo radne, ili političke organizacije), kao sredine koja zadovoljava sve čovjekove društvene i životne potrebe, u kojoj svaki pojedinac ima jednake mogućnosti da razvije sve svoje ljudske, duhovne i stvaralačke potencijale.

Kako smo vidjeli, znanost o društvu fluidno graniči sa srodnim humanističkim znanostima i filozofijom, s kojima je bitno povezana i uzajamno upućena. Osim toga, predmet društvenoga istraživanja, kao isječak iz složene cjeline društvene strukture i dinamike (*M. Weber*) svagda je istraživačeva "konstrukcija", jer mu on svojom znanstvenom osobnošću određuje okvire, a time i način istraživanja.

Biti svjestan konstitutivnih i postavljenih, ali ipak pomičnih granica u istraživanju, znači posjedovati svijest o totalitetu, o cjelini društvenih procesa što ispravno rasvjetljuje i relevantne sveze između pojedinačnosti, i njihovu smislenu povezanost sa cjelinom. To znači biti kadar vidjeti i preko spomenutih granica, što je pretpostavka za njihovo moguće prekoračenje u smjeru i obzoru cjeline.

Za to je, dakako, osim metodologijske, tehničke, zanatske spremne, potreban i nužan univerzalan, prije svega filozofijski uvid (*theoría, idea, eidos*) u bit društva kao totaliteta i u smisao povijesti.

U tome i jest bitna razlika osmišljenoga istraživanja od pukoga pozitivističkog empirizma i teorijskoga konstruktivizma koji se, ili zatvaraju u okvire danoga uskog predmetnog i metodologijskoga područja, ili ostaju apstraktan "kabinetski" posao.

Sociolozi mogu svega toga biti svjesni, ili ne, priznati to, ili ne. Trebalo bi da jesu, zbog mogućih presudnih reperkusija. Naime, ako svih tih odrednica i razina, mogućnosti i granica nisu svjesni, robuju nekim uvriježenim, naslijeđenim definicijama i zahtjevima postavljenima znanosti (npr. o njezinoj apsolutnoj objektivnosti i egzaktnosti, o njezinim prevelikim, ili pak premalim mogućnostima i sl.), bez obzira na njezine i njihove dane mogućnosti i okvire. To može poprimiti i tragične dimenzije, upozoruje Gouldner u već citiranom tekstu iz *Zanata sociologa: Ličnost, društvena teorija i tragična dimenzija*, koja se očituje u nepremostivom prijedoru između njihova nastojanja i nemogućnosti njihova ozbiljenja. A onda su za to prisiljeni tražiti neke kompenzacije. Tako dolazi do pomjeranja naglaska i značenja od onih znanstvenih vrijednosti koje su teže dostupne za one koje se mogu lakše doseći (od teorije na empiriju, od kvalitativnih na kvantitativna istraživanja npr. i obrnuto). To je strategija prilagodbe na promašaj ili kompenzacija tzv. *intra-uloge*. Moguća je i kompenzacija *inter-uloge*, tj. promjena uloge (od neuspjeloga znanstvenika na uspješnoga organizatora, poslovnoga čovjeka itd.).

Zaključimo! Iz rečenoga bjelodana je sva složenost, nezavršenost i nesigurnost poziva (*Beruf*, ne *Handwerk*) suvremenoga sociologa, koji je veoma zahtjevan i često vodi ne samo u znanstvenu, intelektualnu, već i u egzistencijalnu pustolovinu i rizik,

“Sociolog je osuđen da bude borac i istraživač u opasnim i nelagodnim pothvatima. Pored svih neprilika kojima su ga izložili čuvari reda i poretka, on bi morao ići prema svojim ciljevima romantički zanesen misleći pri tome da mu se smješka ono što mu prijeti”,

kaže Rudi Supek. Ako je itko, onda je to prije i više od svih upravo on, bez zadržke i ograde, obistinio tu paradigmu, odjelotvorio te svoje riječi, jer kako reče jedan drugi zanesenjak i poslenik duha, *F. Nietzsche*, “propovijedao je primjerom”.

Uvod u sociologiju sporta Z. Žugića

Pred nama je prvi udžbenik u nas iz jedne relativno mlade, ali, zbog naravi stvari, društveno i civilizacijski veoma aktualne posebne sociologije – sociologije sporta. Radi se o naslovljenom djelu Zorana Žugića, docenta na Fakultetu za fizičku kulturu Sveučilišta u Zagrebu.

Značaj obrađenog predmeta naznačen je već u podnaslovu knjige: *Sport kao znanstveni i društveni fenomen*, a impliciran je i protkan u svih devet raščlanjenih poglavlja. A sastoji se u tome, što je šport u ovom stoljeću, nakon faze elitizma u devetnaestom stoljeću, omasovljen u uvjetima industrijskoga, a osobito postindustrijskoga društva (što su popratili i fenomeni slobodnoga vremena i demokratizacije), doista postao totalna društvena pojava izražena u specifičnoj djelatnosti suvremenoga društva. Kao takav, on je, dakle, i društveno i kulturno nezaobilazan i važan fenomen, i plauzibilan predmet znanosti o društvu u njezinoj posebnoj disciplini-sociologiji sporta, koja se bavi, općenito rečeno, društvenim uvjetima i reperkusijama sporta, njegovim društvenim okruženjem, ulogom, funkcijom i mogućnostima.

Kao specifičan i totalni društveni fenomen, šport je predmetom i drugih, sociologiji komplementarnih, društvenih i humanističkih znanosti: pedagogije, psihologije i socio-kulturne antropologije, prije svega. Nije, naime, nimalo čudno, kako ćemo još vidjeti, što se prvo znanstveno djelo o športu pojavilo upravo na antropologijskom području, budući da šport (ispravno) tretira kao socio-kulturnu pojavu (H. Steinizer, *Šport i kultura*, 1910.).

Kao takav, tj. kao značajna društvena pojava, šport nije mogao ostati ni izvan domašaja politike i ideologije, naglašava ispravno autor. Obje velike totalitarne ideologije dvadesetog stoljeća – fašistička i komunistička (zlo)rabe i instrumentaliziraju šport za svoje (izvanšportske) ciljeve.

Demokratska društva, pak, u kojima zbog jake demokratske tradicije, javnosti i svijesti, ideologijska manipulacija športom nije moguća, u šport ulažu ogromna sredstva kao u veoma rentabilnu gospodarsku investiciju.

Sve to naznačeno i konotirano predmetom je sociologije sporta, a osobito je njezina humanistička zadaća – rasvjetljavanje mogućih i stvarnih manipulacija športom.

Ti su problemi uspješno obrađeni u poglavljima (odnosno potpoglavljima): *Sport kao poziv*, *Status profesije sportaš u hijerarhiji društvenih zanimanja* i, pogotovo: *Organizacijska i gospodarska struktura profesionalnoga sporta*.

Nadalje, kao posljedica omasovljenja sporta, s jedne strane, i profesionalizacije, s druge, javljaju se neke važne sociopsihološke popratne pojave, čiji su nositelji i “proizvođači” (športaši, treneri, menadžeri), i “potrošači” (publika, navijači) športskih sadržaja, što je analitički rasvijetljeno s relevantnom anticipacijom razvojnih

tendencija u poglavlju, tj. potpoglavlju: *Sport kao forma društvene uključenosti*, te u gotovo cijelom poglavlju: *Sport i kolektivno ponašanje*.

Ovo djelo, iako zasnovano na vrijednim i nezaobilaznim postignutim rezultatima u ovoj disciplini, svakako je izvorni i samosvojan rad, što se očituje u pristupu i kompoziciji (o čemu će još biti riječi), i u teorijskom prinosu koji se sastoji u zauzimanju za interkulturalni "kružni" pristup športu i tjelesnom odgoju unutar izvornih post-modernih strujanja ("nova paradigma" New Age-a).

Ovaj udžbenik prvo je sustavno djelo takve vrste u nas iz ove inače relativno mlade znanstvene discipline (pa je stoga ne možemo komparativno ocjenjivati). Što se tiče svjetske produkcije, može se reći da autor ima u nju suvereni uvid (s 227 referenci citirane i korištene literature), te da se stvaralački njome koristi u analitičkoj i temeljitoj prezentaciji relevantne sociologijskošportske problematike, i da je na tome utemeljio svoje zaključke, zauzevši se i za primjenu odgovarajućih empirijskih metoda i tehnika u istraživanju, i primjerenu aplikaciju rezultata istraživanja u praksi. Također, dao je kratak pregled razvoja discipline u svijetu i onoga što je od toga napravljeno na našim prostorima.

Početak razvoja ove discipline datira od ranih dvadesetih godina dvadesetog stoljeća (A. Riese, *Sociologija športa*, 1921.), da bi ona pravi zamah doživjela tek u šezdesetima. U nas neka istraživanja iz sociologije športa obavljaju se od ranih sedamdesetih godina dvadesetoga stoljeća, ali u interdisciplinarnom kontekstu, u okviru kineziologijskih istraživanja.

Što se autorova pristupa i obrade građe tiče, sa sociologijskoga i metodičkoga stajališta, osobito nam se uspjelim i funkcionalnim čini uvodno elaboriranje temeljnih pojmova sociologijske teorije i istraživačkih paradigmi, u prvom i drugom poglavlju: *Pojam i vrste socioloških teorija*, *Pojam i interpretacija paradigme u sociologiji*, *Priroda istraživačkih paradigmi*, *Vrste istraživačkih paradigmi*, kao i prethodno sociologijsko objašnjenje određenih društvenih pojava s kojima je šport usko povezan, npr. u petom poglavlju: *Sport i socijalna stratifikacija*, *Što je socijalna stratifikacija? Teorijski pristupi socijalnoj stratifikaciji*, zatim u šestom poglavlju: *Sport i socijalizacijski procesi*, *Što je socijalizacija?*

Ustrojstvo ovoga djela inače je smisleno spravljeno i povezano, što znači da ima logičku strukturu i redosljed, tj. da logički proizlazi iz osnovnoga njegova koncepta.

Cjelokupni znanstveni diskurs i terminologija sukladni su najvišim svjetskim standardima sociologije znanosti uopće i posebno sociologije športa.

Ovdje treba svakako dodati da je Z. Žugić uspio postići sretan spoj i pravi omjer opće i posebne sociologije, što je u svakoj posebnoj sociologiji, pa tako i u sociologiji športa, veoma važno za njezino zasnivanje i situiranje. Osim toga, uspjelo mu je (dijelom više, dijelom manje, ali ipak) da jasno i razgovijetno ispriča složene teorijsko-metodologijske probleme, odnosno uspjela sinteza teorije i priče.

Nezaobilazan metodologijski značaj obrade spomenutih osnovnih pojmova sociologijske teorije i istraživačkih paradigmi (pozitivističke, interpretativne i konfliktne), osniva se na nerazdvojnoj povezanosti teorije i empirije u istraživanju, jer je teorija vodič u istraživanju koji određuje i baca svjetlo na cijelo istraživačko polje i empirijsku evidenciju, koja je, pak, njezina potvrda i korektiv. Autorov se prinos ovdje sastoji u tome, što je ove pojmove analitički razložio i precizirao ih (nasuprot prividnoj njihovoj samorazumljivosti), na temelju provjerenih i poznatih modela: *Mertonova*, *Cobenova*, *Zetterbergova*, *Kubnova*, *Ritzerova* i drugih znanstvenih modela.

Kao takav, ovaj rad bit će pouzdan i nezaobilazan teorijsko-metodologijski vodič u budućim istraživanjima sociologijskošportske problematike.

Naznačena epistemologijska (i onto-gnoseologijska) razlaganja i razrade spomenutih ključnih pojmova u znanosti o društvu i sociologijskim istraživanjima, pa tako i u sociologiji športa, možda nisu od presudnoga značaja za studente tjelesne kulture, ali su nezaobilazne za sociologe i, nadamo se, buduće postdiplomce iz sociologije športa.

Napose bismo htjeli istaknuti autorov prinos interdisciplinarnom i transdisciplinarnom pristupu športu kao totalnoj socio-kulturnoj pojavi. Iako se *explicite* nije zadržavao na odnosu sociologije športa i srodnih disciplina, on se shvaćanjem športa kao dijela kulture i distinkcijom igre (*play*) i vještine (*game*), odnosno čovjeka kao igrajućega se bića, susreo i s kulturnoantropologijskim i filozofijskoantropologijskim pristupom športu, a tumačenjem kršćansko-humanističke vizije športa i socijalizacije religijskim odgojem, i sa sociologijom religije. Takav interdisciplinarni dijalog može uroditi produktivnim rezultatom, plodnim i svestranim pristupom, primjerenim športu kao totalnom fenomenu suvremenoga društva i kulture.

U razviđanju športa, kako vrhunskoga tako i masovnoga, kao dijela kulture i značajnoga društvenog fenomena, kao sastavnice svakoga socio-kulturnog sklopa, spomenuti pristup osvjetljuje i neke tamnije strane športa: instrumentalizaciju i manipulaciju njime za neke izvanšportske ciljeve. Osim toga, razotkriva i određeni sekularno religijski odnos prema športu (iznutra, iz njega samoga i izvana, od navijača), u koje se na upravo (pseudo) religijski način odnosi prema njemu kao spram nečega numinoznog. Spomenuti pristup tako svojom objektivnošću, svestranošću i realnim sagledavanjem športa kao antro-po-socio-kulturnoga fenomena prinosi kultiviranju i humaniziranju samoga športa, te shvaćanja i odnosa prema njemu i u njemu.

U tom smislu i od našega autora utemeljeno očekujemo nove značajne prinose.

Ovo djelo, kako je već naznačeno, bit će od interesa i koristi ne samo za diplomске i poslijediplomske studente i nastavnike tjelesne kulture i sociologije nego i za sve misleće i odgovorne praktičare i djelatnike u športu.

Bioetika i ekologija I. Cifrića

Knjiga *Bioetika i ekologija: bioetičke teme u sociološkoj perspektivi* najnovije je djelo Ivana Cifrića, redovitoga profesora na Odsjeku za sociologiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, utemeljitelja posebne sociologijske discipline-socijalne ekologije, te autora, između ostalih, i knjige *Socijalna ekologija*, i glavnoga urednika časopisa *Socijalna ekologija* i biblioteke pod istim naslovom. Ova Cifrićeva knjiga sadrži sociologijska i, po naravi stvari, filozofijska promišljanja i istraživanja naslovljenih, veoma aktualnih suvremenih tema.

Kao što sam Cifrić ispravno kaže u *Predgovoru*, postoje povijesno-društvena razdoblja u kojima su neka goruća čovjekova pitanja i teme, zbog njihove društvene, humane i opće relevancije i urgentnosti, u prvom planu i fokusu znanstvenoga interesa. Tako se i suvremena civilizacija susreće s problemima bioetike, tj. moralne refleksije i ponašanja spram svekolikoga života (*bios*) kao biološkoga sustava u uvjetima ubrzanoga tehnološkog i općeg razvoja, i osobito ekološke krize s time povezane, te biološke i drugih ugroženosti života u (post)modernome svijetu.

Knjiga se sastoji iz dva međusobno povezana dijela. U prvom dijelu, *Bioetička pitanja i suvremeni svijet*, autor teorijski promišlja i propituje stanja okoliša i živih bića u suvremenoj tehničkoj i informatičkoj civilizaciji, te sadržaje bioetičkih problema u tom civilizacijskom sklopu. Osobito elaborira aktualne antropologijske vidike genske tehnologije ili genetskoga inženjeringa i društvene i moralne opravdanosti njihovih mogućih rezultata. Genska tehnologija, naime, čini ono što nije učinila priroda, i to kombiniranjem gena različitih vrsta. Problem je kako to, bez opasnosti (koje postoje, primjerice, nacistička eugenika i druge manipulacije) uporabiti za dobrobit ljudskoga života i zdravlja?

Posao na genetskom liječenju još predstoji, ali na temelju već poznatih metoda mogu se predvidjeti i otkriti neke bolesti i kôd, koji im vodi (dinamične mutacije) već u prenatalnoj fazi. To je ulaz u ljudsku genetsku strukturu (*genom*), a u svrhu korigiranja "genetičkih grešaka" ili naprosto genetskoga stanja. Problemi koji se s tim u svezi javljaju metodološke su, moralne i socijalne naravi.

Jedno od aktualnijih pitanja u ovom problemskom sklopu jest i pitanje o mogućnosti genske tehnologije u produženju ljudskoga života. Naime, po svojoj biti i naravi čovjek je, kao tjelesno zemaljsko biće, prolazno, propadljivo, konačno biće. Zašto čovjek stari? Po jednoj teoriji ili hipotezi, on stari zbog utjecaja škodljivih čimbenika koji uzroče starost, bolest i smrt. Kako se suočiti s tom ontičkom determinantom, koliko čovjek može na to utjecati i uopće mijenjati i popraviti svoju ontoantropološku strukturu? Kakav bi bio "novi" čovjek i bi li to još bio čovjek?

Bioetika je, kako je već naznačeno u njezinu imenu, određena, posebna etika, sadržana u koncepciji bioetike kao nove akademske discipline, novoga područja

istraživanja, transdisciplinarnе integracije različitih pristupa. Da bi postao razgovjetniji smisao, zadaća i mogućnosti bioetike kao posebne etike za područje života, kao etike života (*bios*) općenito, osobito za područje čovjekova života i zdravlja, neophodna je uvodna terminologijska napomena i distinkcija. Naime, uvriježeni termin "etika" ovdje se odnosi prije svega na određenu moralnu praksu i djelovanje, a ne na etiku kao tradicionalnu filozofijsku disciplinu koja propituje i objašnjava čovjekov moral kao takav. Bioetika i njezina pitanja nisu nastali iz te filozofijske etičke tradicije, nego su se pojavila iz moralnih problema suvremene medicine i očuvanja tehnologijom ugroženoga čovjekova prirodnoga okoliša, razumijevajući pod tim i posljedice poljoprivredne prakse nastale njezinom industrijalizacijom.

U bioetici je sadržana moralna i vrijednosna problematika i uključena moralna refleksija, prosudba i djelovanje. Filozofijska etička tradicija ovdje ne mora biti *conditio sine qua non*, ali nije isključena, već je korisna i dobrodošla kao orijentacija i usmjerenje (a ne jednostavna mehanička primjena).

Prema tome, i konkretna moralna praksa i profesionalni moralni kodeks određenoga poziva nužno sadrži u sebi, u svojim temeljima i polazištima, i određene moralne refleksije i prosudbe, i etičke i aksiologijske pretpostavke i shvaćanja o biti, smislu i vrijednosti toga poziva i djelovanja.

Pretpostavka svake etike, dakle i bioetike, kao i etike poziva uopće, pa i medicinskoga, shvaćanje je da je čovjek moralno biće! I to bez obzira na izvor moralnosti: bilo da je to moralni zakon u nama i moralna dužnost kao naša antropološka datost, savjest kao primarna moralna svijest koja nas upućuje na ono što trebamo činiti (*I. Kant, Sollen*), ili je to naša ontička upućenost na vrednote i dobro (*M. Scheler*), ili je to Bog kao vrhovno dobro i izvor moralnosti, kako uče religije i teologije.

U etičkom zasnivanju bioetike raspravlja se o moralnim problemima uopće te se, u svrhu dobivanja valjanih konkretnih odgovora i rješenja, nameću neka bitna pitanja, kao na pr. pitanja o valjanosti i vjerodostojnosti etičke tradicije, teorije i načela u utemeljenju bioetike, i u njihovoj primjeni na konkretne situacije. Mogu li se opće etičke teorije i načela jednostrano, mehanički primijeniti na pojedine slučajeve i koje su metode moralne odluke i provjere? Što se tiče same deduktivističke primjene određene etičke teorije na posebne problemske situacije, upozorava se na mogućnost pukog "inženjerskog modela" (*Caplan*). No, to ne znači da se bioetika ne osniva na nekim temeljnim moralnim načelima kao općim standardima i pretpostavkama moralnoga djelovanja i postupaka u praksi, a koja načela proizlaze iz određenih filozofijskih, aksiologijskih, religijskih i svjetonazornih stajališta i pristupa (i povijesno-kulturnih matrica).

To je rezultat novovjekovnoga postavljanja u središte čovjekove moralne autonomije (*I. Kant*), samoodređenja, osobne slobode odlučivanja i odgovornosti kao etičkoga ideala.

Međutim, bez obzira shvaća li se bioetika kao nova akademska disciplina, ili kao transdisciplinarna integracija različitih istraživačkih, prirodoslovnih i humanističkih pristupa, ona je u osnovi posebna etika, moralna refleksija svekolikoga života (*bios*), prije svega ljudskoga života i zdravlja. Zato je i ona kao “etika života” širi pojam od pojma “medicinska etika” ili “nova medicinska etika”, koja se odnosi na moralne vidike i okvire liječničkoga poziva.

Budući da je etika kao mišljenje, refleksija i orijentacija (ne propis, norma) o ispravnom i dobrom ljudskom djelovanju i življenju bitno povezana sa shvaćanjem čovjekova položaja i smisla u kozmosu i u povijesti, te naravi i biti ljudskoga bića uopće (prirodnoga, društvenoga i kulturno-duhovnoga), na djelu je i “pupčana” sveza bioetike kao specijalne etike s filozofijskom, ali i biologijskom i sociokulturnom antropologijom, odnosno filozofijskim (i sociokulturnim) promišljanjem onto-antropologijskoga ustrojstva čovjekova bića i života.

Ekološka gibanja pojavila su se s aktivnošću Rimskoga kluba i njegovim upozorenjem na urgentne probleme svijeta, tj. suvremenoga (post) industrijskog društva. Ekološka svijest, dakle, razvija se značajnije u posljednjih tridesetak godina. Rimski klub osnovali su 1968. godine znanstvenici i javni radnici iz dvadesetak zemalja, sa zadaćom izučavanja uvjeta čovjekova života, između ostalih i ekoloških.

Godine 1970. održana je Prva europska konferencija o čovjekovu okolišu u Strasbourgu. Tu je iznijet problem negativnoga utjecaja nekontrolirane urbanizacije na čovjekovu sredinu. Prva konferencija Ujedinjenih naroda o čovjekovoj okolini u Stockholmu 1972. godine usvojila je *Deklaraciju o čovjekovu okolišu*. Po njoj, svaki čovjek ima pravo na zadovoljavajuće uvjete okoliša u kojemu može dostojno živjeti.

Ekologija (*oikos*, grč. – kuća, obitavalište; termin je prvi uveo prirodoslovac *E. Haeckel* u djelu *Opća morfologija organizama*, Jena 1886.) promatra i proučava odnos čovjeka spram njegove fizičke, biološke i društvene sredine, s obzirom na njegove psihofizičke i socijalne potrebe.

Proučavanje bilja (ekologija bilja) i životinja (ekologija životinja) ne smije biti izdvojeno iz toga, već usmjereno na više cjeline – ekosustave i biogeocenoze koje tvore biljke, životinje i abiotski okoliš.

Postoje različita shvaćanja i pristupi čovjekovu okolišu (ekološkoj krizi ili problemima) koji zapažaju i naglašavaju samo neke njihove aspekte, primjerice, biologijski, moralni, socijalni itd. Ekologija, međutim, čovjekov okoliš i njegove probleme, budući da su planetarni, treba sagledati holistički, interdisciplinarno, a djelovati i disciplinarno, ali sinhronizirano, tj. svi i prirodnjaci, i humanisti u svome djelokrugu, ali i usklađeno, upozorava Cifrić.

Suvremena globalna i strukturalna ekološka kriza prijeti čovjekovu planetarnom biofizičkom opstanku te aktualizira i nužnu potrebu očuvanja čovjekova okoliša. Ta potreba, pak, zahtijeva urgentno ponovno promišljanje prirode i čovjeka kao pri-

rodnoga bića, tj. jednu novu antropologiju, bitno povezanu s filozofijom prirode. Tom zahtjevu počeo je već odgovarati antropologijski usmjereni pravac u filozofiji 20. stoljeća (*H. Plessner i Merleau-Ponty*, primjerice), da bi u nekih suvremenih mislitelja (*H. Schmitz, G. Böhme*) čovjekova prirodnost i tjelesnost u bitnoj ovisnosti i sprezi s prirodnim okolišem, bila postavljena u središte filozofijskoga zanimanja i diskursa.

To je i zahtjevena zadaća nove antropologije, upućene na novo promišljanje prirode i tijela te, s time povezano, očuvanje prirodnoga čovjekova okoliša, tj. da se tako prevlada filozofijski zaborav prirodnosti i tijela koji potječe od kartezijanskoga rascjepa i dominacije, *ratia*.

Svoja promišljanja o bioetici, životu i okolišu Cifrić sam najbolje sažima slijedom tezom: "Nema *biosa* bez *oikosa*, nema *ethosa* bez društvenosti (čovjeka), nema *ethosa* bez *biosa*".

Kako je autor i vrstan empirijski istraživač, u drugom dijelu knjige, naslovljenom *Odgovornost za život i okoliš*, iznosi rezultate sociologijskih istraživanja o različitim moralnim shvaćanjima i stavovima spram života i okoliša, tzv. *ethos*-tipovima: antropocentrizmu, biocentrizmu, utilitarizmu, holizmu, o ljudskoj i znanstveničkoj odgovornosti te o ograničavanju ekološkoga suvereniteta.

Čovjek, naime, mijenjajući i bezobzirno iskorišćujući prirodu, sukobljuje se s njom, s njezinim (Božjim), društvenim i moralnim zakonitostima, ugrožava i sebe sama i život uopće. No, s druge strane, čovjek kao svjesno i moralno biće, naglašava Cifrić, uspostavlja i refleksivan, kritički odnos spram svega toga, on vrednuje znanstveno-tehnološki razvoj i njegove posljedice za život na Zemlji, iz vidika društvenih i moralnih vrednota i normi.

Stoga autor u tom kontekstu istražuje i raspravlja o odgovornosti za okoliš, o biofilijskom duhu ("kulturi života") i nekrofilijaskom duhu ("kulturi smrti") u povijesti i u suvremenom čovječanstvu, te o njihovom permanentnom sukobu i borbi, o ljudskim pravima i pravima prirode, o ljudskom dostojanstvu i dostojanstvu svih stvorenja.

Kao humanist, Cifrić, naravno, zagovara i upozorava na dužnost i odgovornost čovječanstva za vlastiti generički život i raznolikost prirodnoga i kulturnoga života. Samo poštivanjem prava svih bića i prirode u cjelini, zaključuje on, ozbiljuju se temeljna ljudska prava na život i zdravlje, kao i prava mjera i punina ljudskoga dostojanstva i života.

Ovo iznimno zanimljivo i vrijedno djelo pisano je razgovijetno, lijepim stilom, tako da će, nadamo se, izazvati pozornost ne samo znanstvenika i stručnjaka, nego i širega intelektualno znatiželjnoga čitateljstva, zapitanoga za tijekove i sudbinu suvremenoga svijeta i čovjeka.

Izvori individualnosti T. Švoba

Pod gornjim naslovom objavljena je knjiga zanimljivih antropoloških eseja poznatoga biologa i genetičara *Tvrtka Švoba*. Autor nekim ključnim temama i problemima inače disciplinarno svrstanima u biološku i sociokulturnu antropologiju, pa i psihologiju, nastoji prići interdisciplinarno, iako je svjestan da se antropologija kao holistička znanost o čovjeku, ipak dijeli na neke posebne discipline po kojima se i konstituirala i razvijala. U Predgovoru izlaže jednu podjelu, po kojoj se antropologija dijeli na *fizičku (somatsku) i kulturnu*.

Fizička antropologija se dalje dijeli na *filogenetsku, povijesnu i biološku* (u užem smislu te riječi). Filogenetska proučava evoluciju čovjeka (antropogenezu), povijesna se bavi *homo sapiens-om* od neolitika do danas, tj. nastankom i razvojem današnjih ljudi, a biološka antropologija ljudskom populacijom i rasama, čovjekom kao jedinstvenom vrstom, usprkos polimorfности njegove rasprostranjenosti na Zemlji. Tu spada proučavanje čovjekove konstitucije, genetike, morfologije i fiziologije. U tom kontekstu može se govoriti i o medicinskoj antropologiji koja se treba baviti bolesnim čovjekom u njegovoj cjelini.

U vezi s ovom podjelom antropologije, valja reći da postoji, kao temeljna i objedinjujuća, i filozofska antropologija koja se bavi biti i naravi čovjeka kao totaliteta pojedinačnoga i društveno-kulturnoga, biološkoga i duhovnoga bića.

U svom tematiziranju čovjeka filozofska antropologija služi se rezultatima svih znanosti o čovjeku, tj. znanjima o svim aspektima čovjekova bića kao građom za njezina univerzalna sintetička razmišljanja kojima obuhvaća čovjekovu egzistenciju i njezin smisao u svijetu, čovjekovu poziciju u cjelini kozmosa i povijesti. Pitanja o biti i naravi čovjekovoj, njegovoj povezanosti i ulozi u ljudskoj zajednici, kao i o njegovom položaju i svrsi njegove pojavnosti u kozmosu uopće, pitanja su koja čine predmet i zadaću filozofske antropologije.

Osim toga, uz *kulturnu antropologiju*, uvriježen je i termin *socijalna antropologija*. U jednoj američkoj pozitivističkoj klasifikaciji znanosti (koja je prihvaćena i kod nas) čak, paradoksalno, socijalnu antropologiju svrstavaju u društvene znanosti, a kulturnu u humanističke.

Kao znanost (humanistička, ne samo empiristička, pozitivistička), antropologija je moguća kada metodički istražuje organizaciju, načine i oblike čovjekova opstanaka u povijesti, tj. njegovu materijalnu kulturu i kulturu u užem smislu riječi: jezik, mitove, vjerovanja, svjetonazore, znanja, umjetnost. To je socijalna ili kulturna antropologija. Iako među njima po *C. Levi-Straussu* postoji suptilna razlika s obzirom na njihove naglaske (socijalna ga stavlja na organizaciju društva i oblike duha, a kulturna na načine proizvodnje za opstanak zajednice), riječ je u osnovi ipak o jednoj znanosti, pa predlažemo zajednički imenitelj: socio-kulturna antropologija.

Kao društveno-humanistička znanost, dakle, ona ostaje u “pupčanoj” svezi s filozofijskom antropologijom, budući da se ne može utemeljiti bez nekih filozofijskih, onto-antropoloških polazišta, tj. određenih pretpostavki i shvaćanja o biti i naravi čovjekova bića, smislenosti njegova svijeta, društva i kulture, te o mogućnostima njihova racionalnoga, teorijskog dohvaćanja i spoznavanja.

Ako ne želi biti puka bornirana, faktografska, samo deskriptivna i kvantitativna disciplina, socio-kulturna antropologija mora biti svjesna da zbog njezina predmeta, tj. oblika duha i kulturnih tvorevina, čiji je autor i akter čovjek sa svojom voljom, emocijama i potrebama, njezine spoznaje i rezultati često ostaju fragmentarni i hipotetički, te da se ne mogu bez ostatka verificirati, tj. da joj u osnovi ostaje svagda jedna imanentna filozofijskoantropološka razina.

Ta neraskidiva povezanost socio-kulturne antropologije s filozofijskom ima i neke nužne metodološke reperkusije. O teorijskim (*theoría*, grč. umsko motrenje biti pojavnoga), filozofijskoantropološkom polazištu zavisti cijeli tijek istraživanja, odnosno problemi koji se fokusiraju.

Te metodičke reperkusije zajedništva nekih teorijskih pretpostavki i shvaćanja, očituju se prije svega u zajedničkoj uporabi nekih općih metoda mišljenja i spoznavanja (analiza, sinteza, indukcija, dedukcija i sl.), uz napomenu da, osim toga metodološkog zajedništva, postoje i neke osnovne metodološke razlike između filozofske i socio-kulturne antropologije, koje proizlaze iz razlika između filozofije i znanosti uopće.

No, valja dodati da socio-kulturna antropologija ne preuzima mehanički gotove statičke pretpostavke o ljudskoj naravi i smislu, nego da o tome i samo treba razmišljati (kao i na temelju svojih istraživanja), znači i ona se služi i *transcendentalnom metodom* (koja kao “predložak” ima čovjeka kao fenomen u kozmosu i u povijesti koji se ne može do kraja empirijski obuhvatiti).

Iako autor, kako je već rečeno, nastoji izbjeći strogo disciplinarno razvrstavanje tema sadržanih u knjizi i prići im interdisciplinarno, ipak ih, bar uvjetno, možemo disciplinarno rubricirati. Tako eseje: *Antropogeneza i populacija*, *Individualni tjelesni razvoj*, *Spolnost*, *Konstitucija*, *Bolest i malformacije*, možemo svrstati u fizičku antropologiju u gornjem najopćenitijem smislu riječi, dok u socio-kulturnu spadaju: *Religije*, *mitovi*, *ideologije*, *Običaji i rituali*, *Nacionalnost i simbolička komunikacija*, *Ekološki faktori*, *Kultura*, *znanost*, *klase*, *Odgoj i naobraženost*. Tekstovi – *Ličnost*, *Nagoni i intelekt*, *Podsvijest*, *Ličnost u budućnosti*, disciplinarno gledano, spadali bi u psihologiju. No, budući da se bavi čovjekom, njegovim psihičkim procesima i svojstvima, psihologija je kao takva neka vrsta specijalne antropologije (kao i, primjerice, etika koja se kao teorija, refleksija ljudske moralne prakse, bavi biti, izvorima i načelima ljudske moralnosti i moralnoga djelovanja).

Sve spomenute rasprave nastoje odgovoriti na bitno ljudsko pitanje: Što je, ili tko je, zapravo čovjek, koja je njegova bit, što ga čini subjektom, osobom, što ga očekuje u budućnosti?, pa bar neke od njih, sadrže nužno jednu filozofijskoantropologijsku dimenziju. To se prije svega odnosi na raspravljanje problema odnosa ljudske sudbine (nekih bioloških i društvenih determinanti) i slobode, te pitanja mogućnosti koje stoje pred čovjekom u civilizaciji budućnosti. Pod sudbinom (*moira, fatum*) se ovdje pomišljaju sve čovjekove datosti izvan njega na koje on ne može ni kao pojedinac, niti kao vrsta utjecati, okviri iz kojih on ne može izići, a koji bitno utječu na njegov život. To su determinante “odozdo” i “odozgo”, odnosno, one biološke i povijesno-društvene naravi. To da je čovjek rođen kao smrtno biće sa svojim biološkim i genetskim značajkama (spolom, rasom, bojom očiju, visinom, intelektualnim predispozicijama i sl.), da je rođen kada je rođen, tj. da je star toliko koliko jest, da je rođen u određenom povijesnom trenutku kao pripadnik određenog društva, kulture, naroda, da živi u određenom “vremenu svijeta” (*M. Heidegger*), na to on ne može utjecati, niti to promijeniti.

No, to još nije i fatalizam, kaže ispravno autor, budući da postoji i prostor čovjekove slobode koji se nalazi unutar spomenutih determinanti i u njihovom dodiru, pa i sukobu. Sloboda nije samo spoznata nužnost i usklađivanje čovjekova života s njome, nego i samoodređujuća djelatnost, tj. mogućnost biranja između različitih mogućnosti i, valja naglasiti, i proizvodnje novih mogućnosti. U tom je smislu onda čovjek i sam “kovač svoje sreće”, te o njemu i ovisi što će sa sobom, svojim društvom i prirodnim okolišem kao uvjetom svojega opstanka učiniti u budućnosti. Autor je svjestan velikih mogućnosti napretka i poboljšanja (i produljenja) ljudskoga života, ali kao genetičar, i opasnosti koje sobom nosi ogroman razvitak biologijske znanosti i teoretski moguća zlouporaba genskoga inženjeringa, te globalizacija kao moguća i prijetuća monokulturalna paradigma. Sam autor se kao humanist zalaže, dakako, za humanu i moralnu alternativu ljudske budućnosti, za čovjekovo trajno nastajanje prema onome što je *E. Fromm* formulirao: “Ljudska bi bića trebala biti tako strukturirana da se žele ponašati onako kako se treba ponašati”.

Spomenute aktualne teme, pogotovo biologijskoantropologijske, obrađene su veoma eruditski i upućeno, ali i popularno i pristupačno svakom, za ta pitanja zainteresiranom čitatelju.

Deset dijaloga o povijesti F. Petrića

Za razliku od nekih suvremenih tumačenja renesansne teorijske misli (znači i Petrićeve) o povijesti i povijesnoj znanosti, koji je smatraju još predznanstvenom i samo pretečom novovjekovne filozofije povijesti te suvremene kritičke historiografije i društveno-humanističke znanosti uopće, u ovom konspektu analizom i interpretacijom naslovljenoga teksta, značajnoga, ali manje poznatoga i tumačenoga Petrićeva djela, tj. relevantnih dijaloga, nastojat ćemo ukazati na neke temeljne ideje djela, koje su žive i, naravno, u novom kontekstu, aktualne i u suvremenoj znanosti o društvu.

U tu svrhu prvo ćemo izložiti Petrićevo opće shvaćanje povijesnoga zbivanja i historiografije kako ga velikom povijesnom akribijom i erudicijom izvodi i razvija u pojedinim dijalozima, a zatim, s time povezano, njegovo oštroumno i dalekosežno razumijevanje bitnih metodologijskih zadata i problema povijesne znanosti, te na posljetku kritički naglasiti njihovu neprolaznu znanstvenu aktualnost i suvremenost (ali i neke nedostatke kao dug njegovu vremenu).

I

U svojim dijalozima o povijesti (njih 10), *Frane Petrić* kao vatreni *Platonov* sljedbenik, kako govori i naslov, služi se dijaloškom formom te metodom ironije *Platonova* učitelja *Sokrata*. Time, kao i sokratovskim erosom, nastoji doći do odredaba temeljnih pojmova povijesti. U prvom dijalogu: *Gigante ili o povijesti*, tako razgovor sa svojim sugovornicima Giganteom i Bidernucciom počinje: "Ali bilo kako bilo, budući da očekujem da će to uroditi plodom, slobodno priznajem da ne znam niti sam ikad znao što je i kakva je povijest... Dakle, ja vas ljubezno molim kad smo se već uputili u ovo raspravljanje, da mi obojica kažete što je i kakva je ta povijest".

O njegovoj, pak, sokratovskoj "kondiciji" u potrazi za sugovornicima i u razgovorima s njima, govori izrijeком u sedmom dijalogu: *Guidone ili o maloj povijesti*.

U dijalogu, dakle, pokušava Petrić doprijeti do bitnoga (ne sporednoga) u povijesti i za povijest, te filozofijskom metodičkom skepsom, postupno odbacuje one odredbe povijesti (tj. historiografije) koje ga na tom putu ne zadovoljavaju. U prvom dijalogu tako problematizira *Ciceronovo* još neodređeno shvaćanje da je povijest pripovijedanje o onom što se i kako se nešto dogodilo, zatim *Lukijanovo* koje traži upućenost u upravljanje, ratno iskustvo i slobodu i jasnoću u izrazu, te *Poutanovo* koje povijest kao opis uspoređuje s pjesništvom, samo što pjesništvo, osim istinitoga događanja, izriče i ono što je tek vjerojatno, a možda i nemoguće. Spomenuta tumačenja povijesti po Petriću ne zahvaćaju ono bitno (nego samo od čega

se ona sastoji), tj. što je zapravo povijest, što je njezina *differentia specifica*, a što po njegovu mišljenju uvjetuje sve ovo o čemu ona govore. Od svega kritiziranoga prihvaća samo to da se povijest treba baviti istinom, a što treba dalje objasniti.

U drugom dijalogu: *Bidernuccio ili o raznovrsnosti povijesti*, Petrić kaže da zbog mnogobrojnih i različitih vrsta povijesti, općih (velikih – *Plinijeva*, *Ptolomejeva* npr.) i osobito posebnih (malih), nije moguće sve obuhvatiti jednom definicijom, kao što su to učinili spomenuti i drugi povjesničari. No, unatoč tome, on i dalje raspravlja o povijesti na temelju etimologije te riječi koja, kao i uvijek, baca bar neki snop svjetlosti na pojam koji imenuje. U tom kontekstu zanimljivo govori i o odnosu povijesti i filozofije, te na taj način ipak kazuje nešto (o čemu će još biti riječi) i o značajkama same povijesti. Dok se filozofija bavi otkrivanjem (nevidljivih) uzroka, ali i posljedica svega što opstoji, tj. uzročno-posljedične povezanosti događanja, povijest ostaje samo na poznavanju i opisivanju vidljivih posljedica. Ovo drugo izvodi etimologijski: *orao*, grč. – vidim, *is* – u; *istoreo* – vlastitim očima pronicem u nešto. Prema tome je povijest (historia) sjećanje, pripovijedanje ili opisivanje (može biti i likovno) posljedica “koje se spoznaju osjetilima, navlastito očima”.

U trećem dijalogu: *Contarino ili što je povijest*, nastavlja se rasprava o tome što povijest kao pripovijest sadrži. Tu se autor zauzima da ona, osim prošlih događaja, treba obuhvaćati i sadašnjost (njezinu suvremenost), ali odnositi se i na buduća zbivanja, oslanjajući se na proročanstva kao od Boga prosvjetljene zorove (poput *Izaije* i *Jeremije* kao povjesničara budućnosti).

U vezi s tim, valja napomenuti da je to u osnovi različito od suvremenoga znanstvenog predviđanja.

Nadalje, zalaže se za to da povijest obuhvati totalitet opisanoga života, da se ne odnosi samo na ljudske stvari i zbivanja, nego i na prirodna i natprirodna (zemlju, doline, rijeke, znamenje, čudesa i sl.).

U četvrtom dijalogu: *Sanuto ili o svrsi povijesti*, riječ je o naravi, cilju i koristi od povijesnoga znanja. Budući da je povijest sjećanje na ljudske stvari, prije svega na one javnoga značenja, može se, drži Petrić na primjerima iz prošlih vremena izabrati ono što ljudima može koristiti, a izbjeći što može štetiti. Naime, kaže, sve ljudsko, dakle i ono u prošlosti, svodi se na temeljnu opću i trajnu prirodnu ljudsku želju za srećom, konkretno za vječnim dobrim životom. To je cilj i svrha svih ljudi i zajednica, a može se postići samo zakonima i ponašanjem samih građana. A da bi se znalo kakvi zakoni mogu usrećiti ljudsku zajednicu, nužna je filozofijska (onto-antropologijska) spoznaja o ljudskoj naravi kao takvoj i o različitim pojedinačnim slučajevima u prošlosti i sadašnjosti.

U povijesti nečijega života, napose u životopisima značajnih ljudi (umjetnika, filozofa, vladara, svakih na svoj način), mogu se za pojedince naći korisni primjeri. Uvidom u to kako su i koliko ti ljudi koristili (ili škodili) drugima, može se u njih

ugledati i ravnati prema njihovim dobrim primjerima (osmi dijalog: *Valerio ili o povijesti nečijega života*), budući da su ljudi urođeno skloni oponašanju i ugledanju u uzore (deveti dijalog: *Donato ili o koristi od povijesti*). Sve im to može koristiti, odnosno poučiti ih kako živjeti uljudnim i sretnim životom (*historia* kao *magistra vitae*).

Koristeći se, dakle, svim tim spoznajama i primjenjujući ih u vlastitom životu i sredini, može se i ona osrećiti i ovjekovječiti. To i jest općeljudski smisao i svrha povijesti.

Ovdje je, znači, *explicite* na djelu Petrićevo filozofijsko i humanističko utemeljenje povijesti, nasuprot samo pukoj deskriptivnoj empirističkoj historiografiji.

O dužnosti povjesničara da kazuju istinu, u čemu se i sastoji dostojanstvo povijesti, ponovno je riječ u desetom dijalogu: *Strozza ili o dostojanstvu povijesti*. Kazivati istinu znači “riječima izraziti upravo ono kako zapravo jest”, ni manje ni više, za razliku od pjesnika koji ni od čega naprave mnogo (po kojoj moći sliče Božjem stvaralačkom djelovanju) te od govornika koji od manjega čine veće.

Time su povjesničari slični filozofima, čija je dužnost također na svoj način kazivati istinu o (skrivenim) uzorcima povijesnih događaja i zbivanja, što je uzajamno povezano s moćima uma i razbora (nasuprot strasti i požudi). Ovdje Petrić produbljeno raspravlja o odnosu povijesti i filozofije. Filozofijska refleksija o povijesti i samorefleksija povijesti njihova je dodirna točka, također i svagda aktualna mjerodavna tematika za društvene znanosti i njihovu teorijsko-metodologijsku orijentaciju.

II

Kako je već naznačeno, Petrićevi *Dijalozi* i u metodologijskom pogledu sadrže neke veoma važne i relevantne ideje. Već u prvom dijalogu nailazimo na neke metodologijski značajne Petrićeve misli.

To je, prije svega, njegov zahtjev za racionalnošću i realističnošću povijesnoga izlaganja, nasuprot onom iracionalnom i nemogućem. Zatim, to je i oslon na kritički um, bez obzira na sve autoritete, na autoritet uma i istine, a ne na istinu autoriteta. Govoreći o tome Petrić kaže: “Primoran sam ugledom tog čovjeka (*Lukijana*) kazati da mi se čini kako je on dobro upućen u povijest, premda me moj duh odvrća da tako kažem i diktira mi drugačije”.

Značajno je i njegovo upozorenje u trećem dijalogu da povijesnu građu i izvore ne tvori samo ono što je zapisano, već i likovni i drugi prikazi (slike, kipovi, reljefi i sl.) kao sjećanje na javne i značajne događaje.

O metodologijskim problemima povijesti Petrić govori kritički u petom dijalogu. Riječ je posebice o vjerodostojnosti izvora o onome što se zbilo i o teškoćama oko toga. I tu nastoji na objektivnosti i istinitosti, ali oprezno i s punom sviješću o preprekama koje se postavljaju tom nastojanju. Tu najprije treba ukloniti sklonosti i nesklonosti o onome o čemu se piše, jer one štete objektivnosti, te se isto strože pridržavati izvora. Što se izvora tiče, to kao izvjestitelji mogu biti svjedoci događaja, ako imaju mogućnost nepristranoga uvida u zakone, odluke i druge dokumente vlasti, važne za povijesna zbivanja. Međutim, vladarima zbog različitih razloga često nije u interesu da se na vidjelo iznese istina, što je, dakako, velika teškoća za povjesničare.

Osim toga, upozoruje Petrić, valja imati na umu da istu stvar različiti izvori (ljudi) različito interpretiraju i o njoj različito govore, i bez namjere da ne kažu istinu. Stoga je potrebno skupiti što više mogućih izvora i usporedbama približiti se istini.

Dobri su izvori ljetopisi npr., u kojima su najprije učeni svećenici zapisivali sve što se tijekom godina događalo, tj. vrijeme i slijed svih važnih događaja, i to pomno čuvali, kao primjerice židovski veliki svećenici.

Polazeći, dakle, od precizne teorijske odredbe povijesti i njezina cilja, osobito od njezine osnovne značajke da ono što "vidi" nije privid ni izmišljeno, nego stvarno i istinito, što se spoznaje osjetilima ili umom. Petrić iznalazi putove i načine kako do toga doprijeti (metode). Tu se već očituje njegovo razumijevanje važnosti metodologijskoga vidika znanstvenoga istraživanja povijesti koji pak proizlazi iz teorijskoga zahvaćanja istraživanih povijesnih pojava i činjenica.

O pravilima pisanja povijesti i bitnim metodologijskim pitanjima relevantnim i anticipirajućim i za suvremenu društvenu znanost, Petrić raspravlja opet u šestom i sedmom dijalogu.

Budući da je, kaže, sve ljudsko čime se bavi povijest u stalnoj mijeni, o tome nije moguće sigurno znanje, nego samo mnijenje. Stoga se i kod pisanja povijesti treba čvrsto držati nekih pravila, da bi to ljudima bilo razumljivo, prihvatljivo i poučno: "Neka se, dakle, povijest piše onim istim načinom na koji se ljudska mudrost, božja prividnost ili sreća zbivaju na svijetu. A nužno je da sve ima svoj postanak, rast, bivanje, opadanje i svršetak. Na sve to petoro povjesničar o kojem govorim čvrsto će ustremiti svoj pogled, kako bi zatim u povijesti znao razlikovati jedno od drugoga, a čovjek u njoj mogao sagledati stupnjeve postojanja".

"Prema prirodnom zakonu razlikuje se, dakle, vrijeme rađanja jednog grada od vremena rađanja njegova gospodstva. A razlikuju se tako i usponi, trajanje i opadanje pojedinih gradova, a ponajviše njihov kraj."

Dalje, tu su i metodologijski vjerojatno najznačajnija Petrićeva razmatranja. U njima je, naime, moguće zamijetiti već nagovještaje nekih općih metoda koje je razvila

i kojima se služi i suvremena društvena znanost (*Durkheim npr.*). Radi se najprije o usporednoj metodi koju on preporučuje povjesničarima, a sastoji se u usporedbi što više događaja i vremena koji su prethodili i slijedili tematiziranim događajima, da bi se tako što više i bolje spoznalo o njima i njihovoj povezanosti.

“Valja postaviti čvrstu i određenu granicu važnog i istinitog sjećanja o onim događajima koji su ili prethodili ili slijedili za onim o čemu se kani pripovijedati, a potom se uspinjući i silazeći, pa opet uspinjući napreduje kroz vremena i naraštaje, suočavajući se s događajima i djelima naroda. Jer, uspoređujući događaje, vremena i ljude, treba da iz njih izvučemo istinu.”

Zatim slijedi i metoda “idealnih tipova” (*M. Weber*). Ideal-tipovi služe Petriću upravo kao idealni modeli društva kojima treba težiti, bez obzira što kao takvi u društvenoj zbilji ne postoje, a niti su mogući. (Petrić kao primjere za to spominje *Platonovu* idealnu državu i *Aristotelovu* politeju).

“... jer su Platon i Aristotel pisali o državi koja nikad nije postojala, niti je mogla postojati. A takvog vladara ili govornika kakvog su opisali Ksenofont i Ciceron, niti je bilo niti će ikada biti. A to što su ta dva božanska čovjeka pregnula da podrede pravilima ono što je nemoguće i njihovo je djelo bilo od koristi za svijet. Bit će tako bez sumnje od koristi i vaše, koje neće podvrci pravilima nemoguće, nego samo što je teško.”

U desetom dijalogu Petrić je, pak, anticipirao suvremenu uzročnu analizu i strukturalnu metodu.

Budući da, kaže on, uzrok činitelja potiče na djelovanje, utječe na njegovu odluku, a tek zatim nalazi način, sredstva, mjesto i vrijeme za činjenje, o čemu onda i ovisi rezultat. Jasno je da, ako želimo spoznati posljedicu djelovanja, moramo znati i uzrok, u čemu je povijest srodna filozofiji (Petrić navodi za to primjer povjesničara *Polibija*).

“... nužno je prva ona okolnost koja svima drugima prethodi... da činitelj prethodi svima ostalima. Jer, ako njega nema, nema ni akcije, a dosljedno tome ničeg drugog.”

“Činitelj je, dakle, onaj koji se pokrenut nekim uzorkom opredjeljuje za djelovanje, i kad za to pronade sredstva odlazi na mjesto gdje je to moguće ili uputno učiniti... U završnici tog objavljenog posla nalazi se tijesno povezan uspjeh.”

Spomenuti navještaj strukturalne metode očituje se u Petrićevom poimanju istraživanja složenih povijesnih događaja, gdje upozoruje na potrebu cjelovitosti u njihovu proučavanju, tj. proučavanja pojedinih dijelova cjeline, uzimanje povezanosti dijelova međusobno i dijelova s cjelinom, imajući na umu i vremensku dimenziju zbivanja (temporalnu analizu).

“Dijelovi, kako ih mi nazivamo... premda su to samo dijelovi nekoga većega zbivanja, ipak su i sami zasebna zbivanja... Pisac će, dakle, cjelovito opisati ono zbivanje koje mu se više dopadne, a potom će prijeći na drugo... I stalno će bilježiti vrijeme da se zna kako se zbivanje odvijalo u usporedbi s tijekom ostalih dijelova ukupnog zbivanja i svijeta.”

“Zbivanja za koja kažemo da su rasuta i različita utoliko su uzajamno povezana ukoliko ih veže vrijeme... Onaj, dakle, koji dobro poveže vrijeme tih zbivanja, dobit će jasniju spoznaju o njima.”

“Tako, dakle, dok nama povjesničar pripovijeda, on nam ne kazuje samo istinu o cijelom zbivanju, nego će jasnim poretком omogućiti da se iz svega dobije jasna spoznaja.”

III

Trajna znanstvena aktualnost nekih temeljnih Petrićevih, osobito metodologijskih shvaćanja i ideja o povijesnoj znanosti (historiografiji) u dosadašnjem izlaganju i analizi već je naznačena. U ovom odjeljku, međutim, nastojat ćemo to izvesti i pokazati njihovu vidljivu svezu s nekim bitnim teorijsko-metodologijskim značajkama i utemeljenjem suvremene humanističke (ne pozitivističke!) znanosti o društvu.

Rečeno se očituje, odnosno može svesti na dvije osnovne postavke. To su: 1. Humanistička vrijednosna ustrojenost i zauzetost povijesne (i uopće društvene) znanosti, a nasuprot njezine “stroge” pozitivnosti i etičke “neutralnosti”, i 2. Svijest o značenju i nespornoj važnosti metodologijskoga vidika proučavanja ljudskoga duha i povijesti, kao i njegove “pupčane” povezanosti s teorijskim shvaćanjima njihove biti i svrhe.

Ad. 1) Znanost o društvu nakon svojega odvajanja od filozofije (čije su je discipline filozofija povijesti i socijalna filozofija i iznjedrile) svoj život kao samostalna znanost započinje u suprotstavljanju i reakciji na svoje “rodno mjesto”, tj. kao “socijalna fizika” (*A. Comte*, a tek je nešto kasnije, 1840. na predavanjima “Tečaj pozitivne filozofije” od svoga spomenutoga utemeljitelja imenovana sociologijom, tj. shvaćena kao strogo pozitivna znanost u novovjekovnom smislu te riječi).

Značajni nastavljatelj te pozitivističke francuske tradicije, jedan od klasika društvene znanosti, *E. Durkheim* u svojim poznatim *Pravilima sociološke metode*, toj mlađoj znanosti kao zahtjev i prvo pravilo postavlja, da društvenim činjenicama treba pristupiti kao stvarima. To znači strogo objektivno i egzaktno, a ne spekulativno (dakle, poput metoda prirodnih znanosti), budući da društvene pojave i svijest imaju opće, objektivno razložito, od pojedinačnih svijesti neovisno i za njih određujuće postojanje (sociologizam), te se njihova narav stoga ne može mijenjati prema nečijoj subjektivnoj volji.

Oštar odgovor i kritiku pozitivizma u društvenim (duhovnim) znanostima uputio je jedan drugi (njemački) klasik društvene misli – *Max Weber*. Po njemu se društvene i kulturne činjenice (odnosi, procesi) ne mogu istraživati kao stvari, čime osporava stajalište da se u društvenim znanostima mogu primijeniti oni metodologijski postupci koji su već provjereni u prirodnima. Osnovni razlog za to je nužan oprez i rezerva spram mogućnosti otkrivanja objektivnih zakonitosti u društvu (kao u prirodi), i to zbog udjela i utjecaja a-racionalnih čimbenika – ljudske volje, emocija, strasti u društvenom životu.

Pod utjecajem neokantovaca on stoji na stajalištu o značajnoj razlici između prirodnih i društvenih pojava, pa prema tome i prirodnih i društvenih znanosti, osobito s obzirom na njihove metode. Prirodne znanosti mogu samo ustvrditi uzročne sveze između pojava i zbivanja i pomoću njih objasniti pojedine prirodne događaje, kaže Weber. Sociologija, pak, može razumjeti ponašanje pojedinaca koji sudjeluju u nekom društvenom odnosu. Razumijevanje društvenog ljudskog djelovanja i značenja društvenih i kulturnih tvorevina, osnovni je zadatak sociologije. No, takva spoznaja, osnovana na temelju tumačenja značenja i smisla pojava i razumijevanja ponašanja ljudi, bitno je fragmentarna i hipotetička.

Kriteriji izbora pristupa zbilji, pogotovo u društvenim (duhovnim) znanostima, nisu bespretpostavni, jer se spoznaje samo ono što za subjekta spoznaje ima neko značenje, neki ljudski smisao.

Taj prijedor između pozitivističke i ne-pozitivističke (kritičke, humanističke) struje znanosti o društvu izražen kao suprotnost između empirijski (empiristički) i više teorijski nastrojene orijentacije, traje sve do naših dana (o čemu će još biti riječi).

Naš autor, Frane Petrić izvanredno je anticipirao ovo drugo, i po našem mišljenju utemeljenije i plauzibilnije ustrojstvo povijesne i uopće društvene i duhovne znanosti. Rečeno se jasno očituje u njegovu shvaćanju nekih ljudskih konstanti u stalnoj mijeni društveno-povijesnih događanja, a koje su i uvjet mogućnosti spoznaje toga zbivanja. Opća i osnovna konstanta u ljudskom društvenom i individualnom životu jest trajna naravna težnja čovjekova da postigne sreću, tj. sretan život u zajednici. Ta se težnja izražava trostruko: prvo, kao nagon za samoodržavanjem, što se zadovoljava namirivanjem osnovnih materijalnih životnih potreba; drugo, da se živi dobro. To je etička razina života čovjeka i društva koja se postiže njegovanjem ljudske duševne i moralne dimenzije; i treće, da se živi vječno, a što se postiže kultiviranjem duhovne, metafizičke ljudske dimenzije, kontemplacijom i usmjerenjem na transcendentno, čime se upućuje i ujedno sudjeluje i u božanskoj egzistenciji.

Upravo to je onto-gnoseo-antropologijska i socijalnofilozofijska (pa i filozofijsko-povijesna, iako ne još u *Vicovu* ciklički razvojnom smislu riječi) razina i osnova Petrićeve koncepcije povijesti i povijesne znanosti.

I suvremena znanost o društvu kao samostalna, odvojena od filozofije, ako ne želi biti samo ograničena, empiristička, kvantitativna, teorijski neosmišljena faktografija, nužno je i dalje "pupčano" povezana s filozofijom, s njezinim pretpostavkama, transcendentnim promatranjem i shvaćanjima biti i smisla ljudskoga društva, društvenosti, kulture i povijesti, te o mogućnostima njihove spoznaje, kao svojim neodvojivim teorijsko-metodologijskim utemeljenjem i polazištima.

Ad. 2) O Petrićevim značajnim i dalekovidnim metodologijskim zapažanjima i naziranjima (o kritičnosti prema izvorima, o naznačajima uzročne, strukturalne, temporalne analize i usporedne metode) ono osnovno već je rečeno u neposrednoj, imanentnoj analizi njegova teksta.

Sada, na kraju, čini se potrebnim u jednoj, uvjetno rečeno, transeuntnoj kritici ipak podcrtati i posebno naglasiti neke, možda na prvi pogled manje uočljivo, ali ne manje značajne Petrićeve metodologijske misli. Radi se o njegovim razmišljanjima (možda je bolje reći djelomice naslućivanjima) o onome što je suvremenoj sociologijskoj metodologiji uvriježeno kao:

- a) metoda idealnoga tipa,
- b) znanstveno predviđanje i
- c) kao sretan spoj i prava mjera teorije i empirije u znanstvenim istraživanjima društva.

A) Ovu je specifičnu metodu u suvremenoj društvenoj (duhovnoj) znanosti inaugurirao već spominjani njezin bard *Max Weber*.

U analizi društvenog djelovanja Weber naglašava da u zbilji pored racionalnoga ponašanja postoje i iracionalni postupci. Velik dio ljudskoga ponašanja koje interesira sociologiju, pogotovo tradicionalnoga ponašanja, nalazi se između svjesnoga smislenog djelovanja i iracionalnoga ponašanja. Zato ne možemo uvijek potpuno razumjeti krajnje ciljeve prema kojima je orijentirano ljudsko djelovanje. Ali, on upozorava na veliko značenje iracionalnih elemenata u društvenom ponašanju, pa zahtijeva i njihovo tumačenje. U tu svrhu stvara kategoriju "idealnoga tipa", koja ima veliku metodologijsku važnost, budući da služi kao zamjena za pojam zakona (koji je nesiguran na društvenom, kulturnom području).

Pojam "idealnoga tipa" Weberu služi za potrebe znanstvene analize. To je jedan analitički model koji pokazuje, doduše nepostojeći, ali mogući tijek događanja, on je pojmovno izgrađen čisti tip svrhovitoga racionalnog djelovanja, a sva iracionalna, afektivna ponašanja shvaćena su kao odstupanje od njega.

"Idealni tip" je metodologijsko sredstvo koje služi kao kriterij za uspoređivanje realnoga događanja s maksimalno mogućim racionalnim, da se vidi koliko se konkretan povijesni događaj približava ili udaljava od te idealne konstrukcije.

Ova konstrukcija, valja spomenuti, nije proizvoljna, već osnovana na objektivnim mogućnostima i tendencijama društvene zbilje. Naravno, ovaj postupak je samo metodologijsko sredstvo i ne implicira uvjerenje da u životu prevladavaju samo racionalni momenti. Weberu je jasno da u stvarnom životu ne možemo naći ni jednu konkretnu pojavu koja bi u potpunosti odgovarala ovim idealnim ili čistim oblicima (npr. "idealnom tipu" racionalnoga ili religijskoga čovjeka, atenske/Periklove) demokracije, itd.).

Ali, "idealni tip" je glasnik realnih mogućnosti maksimalno racionalnoga svrhovitog ponašanja, pa prema tome ima i širi, antropologijski smisao. Time što sociologiju upućuje da stvara "idealne tipove" ljudskoga ponašanja koje se racionalno usmjerava prema određenim ciljevima, Weber upućuje posredno, ne normativno, i čovjeka na put razumnoga i svrhovitoga usmjerenja njegovoga ponašanja. Tek tako se u povijesti može očekivati ono što je racionalno i humano, a ne suprotno. Oni, dakle, nisu vrijednosni pojmovi, etički ideali, već su oni analitički, gnoseologijsko-logički modeli s kojima se uspoređuje stvarnost. Znači, oni su metodologijski, a ne ontologijski pojmovi i kao takvi imaju prije svega heurističku vrijednost.

B) U zahtjevu da povijest (historiografija) obuhvati i predvidi i buduća događanja oslanjajući se na božanski nadahnuta proročanstva, poput onih biblijskih, Petrić se udaljuje od znanstvenoga okvira i diskursa u suvremenom smislu riječi, prelazi granicu znanosti i, u duhu svoga vremena, podupire se religijskom pomoći. Suvremena znanost, međutim, svjesna je svoje granice, ne prelazi teren iskustvenoga i racionalnoga i ne zadire u nadiskustveno, transcendentno i nadržacionalno područje religije. Dakako, sukladno tome i znanstvena predviđanja bitno se razlikuju od religijskih proročanstava.

U tu svrhu društvena znanost može samo otkriti zakonitosti ili barem pravilnosti njihova zbivanja, uzroke i posljedice njihova pojavljivanja te na temelju toga, uza sav potreban metodologijski oprez, predvidjeti moguće tendencije njihova događanja. Predviđanje je imanentno čovjekovoj naravi, ali budućnost ljudskoga društva i njegovih promjena, budući da se radi upravo o čovjekovoj intervenciji i stvaralaštva, namjerama, volji, emocijama, što nije do kraja racionalno, nije ni moguće bez ostatka programirati i predvidjeti. Pretpostavka je, naime, znanstvenoga predviđanja uređen, zakonomjeran svijet koji se temelji na određenom broju zakona ili pravilnosti, što se znanstvenim metodama može spoznati, otkrivati i na osnovi toga onda i predviđati.

Međutim, neke društvene i povijesne pojave su jednokratne, neponovljive u istom obliku i u jednakim uvjetima (za razliku od prirodnih), ili se pojavljuju u ograničenom broju, pa je indukcija veoma nesigurna.

Prema tome, budućnost koja je unaprijed posve poznata gubi svoju bitnu dimenziju i zapravo je reducirana na postvarenu budućnost, a predviđanje povijesne

dinamike i društvenih promjena nužno je ograničeno i fragmentarno i kreće se u području veće ili manje vjerojatnosti.

C) Perićevo polazište od općih odredaba povijesti i povijesno-društvenih pojava kao ishodišta u njihovu istraživanju i opisivanju, u suvremenoj znanosti o društvu izraženo je kao nastojanje na djelatnoj, dijalektičkoj svezi teorijskoga pojmovnog okvira i empirijske evidencije tijekom cijeloga istraživanja, na stalnom i aktivnom iskustvenom provjeravanju i korigiranju polaznih teorijskih hipoteza istraživanja, a nasuprot samo “kabinetskom” teorijskom konstruktivizmu, ili, na drugoj krajnosti, samo teorijski neosmišljenom skupljačkom empirizmu, samo borniranoj i efemernoj “kvantofreniji”.

Naime, osim bitne sveze empirijskog istraživanja i metode uopće s teorijsko-hipotetičkim polazištem koje ga i metodologijski usmjeruje, valja naglasiti i to da je socijalna teorija odlučujuća i za sam predmet društvenoga istraživanja. “Stajalište stvara predmet”, kaže ispravno lingvist *de Saussure*. To znači da su teorijska pozicija i pretpostavke one o kojima ovisi što će se u određenom području društvenoga života istraživati, tj. koje pojave, koje njihove sveze i odnose.

Prema tome, predmet istraživanja, osobito društvenoga, uvijek je kao isječak iz složene cjeline društvene strukture i njezine dinamike, istraživačeva “konstrukcija”, budući da istraživač svojim teorijskim stajalištem određuje okvire i granice, a time i samu prirodu (dakako i metode, tehnike i instrumente) istraživanja.

Prema tome, osnovna teorijsko-metodologijska zadaća znanosti o društvu, jest i ostaje sretna sprega teorije (kao *theoria*) i empirije. Znanost o društvu i njezin napredak zapravo se zbiva i odvija u neprestanoj bitnoj uzajamnosti, u dijalektičkoj igri konstitutivnih njezinih vidika – teorijskoga (transcendentalnog) i empirijskoga.

Kultura i povijest S. Čolić

U osvrtu na značajnu i u nas iznimnu studiju *Kultura i povijest* (Socio-kulturno antropološki aspekti hijerarhizacije kulture), *Snježane Čolić*, početak ćemo od naslova koji je, dakako, i uz podnaslov, izvrsno pogođen, budući da odnos naslovljenih relata veoma dobro i precizno navješćuje ono “što je pisac htio reći”. A to je – uska međusobna povezanost i isprepletenost pojmova “kultura” i “povijest”. Između njih se, doduše, ne može staviti znak jednakosti, ali jedan bez drugoga nije moguć.

Kultura (*cultus, colere*, lat.), naime, shvaćena i u najopćenitijem smislu te riječi, kao cjelokupna organizacija i način života određene ljudske zajednice, tijekom vremena se mijenja i razvija, što znači da je povijesna.

A povijest (praslav. *vedeti* – povijedati, vijest, pripovijest; redom priopćavati poznato, što se saznalo) kao vremenito zbivanje ljudske društvene zbilje (*zgodovina*, slov. *Geschichte*, njem.), nezamisliva je bez te organizacije i kultiviranja čovjekova življenja. Zato i nema nijedne društvene zajednice u povijesti koja nije na bar nekom stupnju kulturnoga razvoja.

Što se, pak, sintagme “socio-kulturna antropologija” tiče, ona je nastala na tragu *C. Levi-Straussove* utemeljene integracije tradicionalnoga shvaćanja pojmova “socijalna” i “kulturna” antropologija.

Iako među njima postoji neka suptilna i fluidna razlika, kaže Levi-Strauss, s obzirom na njihove naglaske (socijalna ga stavlja na oblike čovjekova duha i organizaciju društvenoga života, a kulturna na načine proizvodnje opstanka zajednice), obje obuhvaćaju i tematiziraju cjelovitoga čovjeka i njegovu kulturu, pa se radi zapravo o jednoj znanosti, koju je onda opravdano imenovati socio-kulturnom antropologijom.

Već u uvodnom dijelu, a osobito u drugom dijelu, autorica korektno iznosi teorijsko-metodologijski okvir socio-kulturnoga istraživanja tematiziranoga problema hijerarhizacije kulture, te postavlja problemski okvir i cilj istraživanja. A to je, primjerenim teorijsko-metodologijskim prilazom ustanoviti implikacije hijerarhijskog shvaćanja i pristupa kulturi na intra-kulturnoj i globalnoj razini.

Na intra-kulturnoj razini ovaj pristup očituje se određivanjem kulturnih podijeljenosti unutar pojedinih društava i kultura. U teorijskim analizama na toj razini riječ je o tzv. “visokoj” i “nižoj”, odnosno “elitnoj” i “narodnoj” (tradicijskoj) kulturi te o kulturi masovnoga društva, tj. o kulturnim obrascima koji su se često istraživali izolirano i kao nepromjenljivi. Ta statična vrijednosna optika, ograničena na sadašnjost, kulturne je promjene i dinamiku smatrala devijacijama i propadanjem kulture te previdala interakciju među spomenutim kulturnim obrascima.

Na globalnoj razini hijerarhijski pristup kulturi izražava se vrijednosnim odredbama kultura različitih od naše, zapadne, određenjima kulturnih stupnjeva tih kultura i društava, konkretno postavkama o inferiornosti kultura koje ne poznaju pismo i supripadnih naroda "bez povijesti". Takav proširen hijerarhijski koncept kulture fokusira suprotstavljenost između "rafiniranoga" i "neuglađenoga" načina življenja.

To se, kako upozoravaju različite antropologijske orijentacije (fukoovske, post-strukturalističke, neomarksističke) reperkutira i u stanovitoj ideologijskoj zapadnjačkoj uporabi pojmova "progres" i "primitivan". Progres se sve više shvaća kao ekonomski i tehnologijski napredak i kvantitativan rast društvenih oblika, a zanemaruju se svi ostali (duhovni, moralni) njihovi vidici. Naime, upravo je takav pojam napretka uvjetovao i iskustvo drugoga kao "primitivnoga".

Valja ovdje, samo usput, pripomenuti da etnocentrizam i isključivost nije ni nov, niti samo europski i zapadni fenomen, od helenskoga razdoblja u kojemu su svi koji nisu Heleni-barbari, nego postoji i na Orijentu i drugdje, primjerice, u Kini, Japanu, Iranu itd. Bilo bi zanimljivo i to pomnije istražiti.

Taj se pristup osniva na evolucionističkoj teoriji modernizacije, temeljenoj na racionalnosti, linearnom napretku i kumulativnom rastu kao paradigmi globalnoga razvoja kojoj trebaju težiti sva društva i kulture (sva tri, odnosno četiri svijeta).

Globalizacija, pak, kao gospodarski, politički, informatički itd., naravno, i kulturni svjetski proces danas zamjenjuje kulturni imperijalizam modernoga razdoblja do šezdesetih godina 20. stoljeća, od kojega je, međutim, manje koherentan, a više eklektičan proces, s "konstruiranom" univerzalnom kulturom.

Globalni procesi što ih je pokrenula zapadna ekspanzija dio su povijesti i "središta" i "periferije", smatra autorica, i ne pristaje na globalističke i univerzalističke koncepcije kulturnoga razvoja koje partikularne interese podižu na razinu općih načela, zabacujući "druge" kulturne identitete (naroda "trećega" i "četvrtoga" svijeta) kao subjekte univerzalne kulturne baštine. O tome dobro kaže i njezin moto: "Nijedna se kultura ne može prihvatiti kao konačna i najbolja za sve narode" (*L. K. Frank*).

Ona se zalaže za antropologijski koncept kulture koji treba obuhvatiti totalnu čovjekovu egzistenciju, kao i kulturu *per se*, i priklanja se stajalištu da se kultura kao dinamičan i promjenljiv, dakle, kao povijesni fenomen ne može ograničiti na statične hijerarhijske podjele, jer bi to zapravo značilo nerazumijevanje i njezine povijesnosti i povijesti općenito.

S. Čolić dakle, pledira za povijesni i interaktivan koncept kulture. Time ne osporava sam pojam kulturne hijerarhije i potrebu razlikovanja unutar kultura i među kulturama. Ona samo upozorava na moguće ograničavanje razumijevanja kulture

konstrukcijom strogih hijerarhijskih razlika kultura, o čemu suvremena antropologija svakako mora voditi računa da ne bi ponovila te pogreške.

U ovome radu posebno bismo naglasili autoričinu kritičku analizu znanstvenih, epistemologijskih, teorijsko-metodologijskih rezultata i zadaća socio-kulturne antropologije. Ona ističe da socio-kulturna antropologija posjeduje dvostruko, proturječno nasljeđe.

Naime, proistječe iz zapadne humanističke tradicije, ali i iz nekih imperijalnih i kolonijalnih potreba, iz čega, pak, proizlazi i određena ideologijska crta te narav (i problemi) njezinih analitičkih, eksplanatorskih i razvojnih pravaca.

Toga je svjesna tek novija antropologija u nekim svojim holističkim varijantama, naglašavajući s time povezani problem objektivnosti antropologije, tj. promatranje kulture “iznutra” i “izvana”. Problem doista jest, kako iz jedne kulture objektivno predočiti i istraživati drugu, a da na to ne djeluju vlastita kulturna i povijesno-društvena pripadnost. Kao moguće rješenje nadaju se “historizirana” post-moderna nastojanja u antropologiji u zadnja tri desetljeća koja, za razliku od modernih naglašavanja promjena u sadašnjosti nasuprot statične prošlosti, podcrtavaju da ni prošlost nije bila statična, već da “mijena stalna jest”, čime i pobijaju tradicionalnu zapadnjačku tezu da “mi” imamo povijest, a oni “drugi” ne.

Ta novija antropologijska nastojanja pomiču zanimanje istraživanja od samo unutarnje logike i funkcionalnosti kulturnih sustava na sinkronijskom planu, i na njihove promjene u promjenama socio-ekonomskih uvjeta. Njima je jasno da je za proučavanje povijesnih mijena bitan koncept vremena. Budući da taj koncept, osim nekog osnovnog osjećaja za vrijeme, nije jednak svuda i u svih naroda, to i povijesti različitih društvenih zajednica nisu rekonstruirane na jednak način.

Stoga i u pristupima različitim povijestima treba utvrditi čije su one konstrukcije (kojih društava i društvenih skupina), kako se u njima konceptualizira vrijeme i određuje odnos prošlosti, sadašnjosti i budućnosti te kakva je u njima konstelacija moći.

Različite i suprotstavljene društvene skupine, naime, ovisno o njihovu društvenom položaju i moći, imaju svoje povijesne “istine” i sjećanja, što se onda očituje kao službene i neslužbene povijesti, sjećanja i sl.

Spomenuta nova epistemologijska i metodologijska nastojanja uočavaju važnost i nezaobilaznost hermeneutičkoga pristupa (*H. G. Gadamer* npr.) kulturi koji se pita i odgonetava značenje i smisao kulturnih tvorbi i stvaralaštva, njihova dubinskoga, simboličkoga sloja, a sastoji se, dakako, od filozofijske refleksije (a ne konačnih, statičnih “istina”), kvalitativne analize i dijaloške metode istraživanja (*dia-logos, le-gein*-razabiranje i sabiranje mogućnosti zajedništva u traženju istine, na putu prema njoj).

Naime, svaka valjana znanstvena socio-kulturoantropologijska pozicija i teorija, pa bila toga svjesna ili ne, priznala to ili ne, implicira već i polazi od određenih filozofijskih pretpostavki i shvaćanja o biti i naravi čovjekova bića i stvaralaštva, o smislu i svrsi ljudske kulture, društva i povijesti.

U protivnom, antropologijsko proučavanje svodi se i reducira na puki, bornirani, samo kvantitativni i deskriptivni etnografski i sociografski empirizam, bez teorijske imaginacije, osmišljenosti, bitnosti i univerzalnosti.

Na gore opisani način, smatra (ispravno) autorica, antropologija izlazi iz krize u kojoj su se našli neki njezini tradicionalni koncepti i ideje i zauzima svoje nezamjenljivo mjesto u korpusu društveno-humanističkih znanosti.

I na kraju, ovaj rad Snježane Čolić elaborira veoma aktualnu antropologijsku i sociologijskokulturnu temu hijerarhizacije kulture. To je prvi sustavan rad o njoj kod nas, izveden veoma upućeno i teorijsko-metodologijski vrlo korektno te kritički referiran na impozantan broj relevantne literature.

Kao takav znatan je znanstveni prinos obradi spomenute važne teme, a osobito u nas. Kao takav će i koristiti prije svega stručnjacima i studentima koji u svojem programu imaju socio-kulturnu antropologiju i sociologiju kulture, kao i svima duhovno znatiželjnim čitateljima.

Uvod u znanost o kulturi E. Kalea

Naslovljena knjiga *E. Kalea* prvi je naš udžbenik iz složene, a kod nas relativno slabo razvijene znanosti – kulturologije (prvo izdanje – Školska knjiga, Zagreb, 1977., a pred nama je sada četvrto, dopunjeno izdanje kao prva knjiga biblioteke “Sveučilišni udžbenici i priručnici”, Pan liber, Osijek-Zagreb-Split, 2003.).

U ovom kontekstu valja odmah napomenuti da ima (ali nešto kasnije) i drugih udžbenika iz različitih kulturoloških disciplina (socijalne ili kulturne antropologije, etnologije). Međutim, u njima, uključujući i ovaj, nije *explicite* izveden odnos kulturologije kao opće znanosti o osebnosti kulturne zbilje kao nadorganske cjeline u svim njezinim očitovanjima (kako kulturologiju određuje naš autor) i pojedinih kulturoloških disciplina. Nije obrađena također ni bitna povezanost znanosti o kulturi i njezinih disciplina s filozofijom kulture i filozofijskom antropologijom koje, pak, odgovaraju na pitanja o iskonu, biti i smislu kulture kao takve, o naravi i smislu ljudskoga stvaralaštva uopće, o čovjeku kao proizvođaču i proizvodu kulture i sl., od kojih kao pretpostavki polazi svaka orijentacija u znanosti o kulturi i njezinim disciplinama, bile toga one svjesne ili ne, priznale to one ili ne, a u čemu se i očituje njihova bitna teorijsko-metodološka povezanost sa spomenutim filozofijskim disciplinama.

Autor, doduše, kaže da se, primjerice, kulturna antropologija bavi generičkim odnosom čovjeka i kulture, te “primitivnim kulturama”, a kulturna ekologija odnosom kulture i prirodnoga okoliša, ali njihove odnose s općom znanosti o kulturi (kulturologijom) ne eksplicira, što bi, po našem mišljenju, bilo korisno radi veće jasnoće i distinkcije temeljnih pojmova, čime se inače bavi u poglavlju *Predmet znanosti o kulturi*. Tu precizno određuje i distinguira pojmove *kultura i civilizacija*. Uz velik broj definicija kulture (257, *A. Kroeber*) i poistovjećivanja tih pojmova, on navodi neke distinkcije. Primjerice, *A. Weber* i njemačka duhovna znanost pod civilizacijom, koji je termin prvi uporabio *Voltaire*, pomišljaju prije svega racionalno, znanstveno-tehničko područje, a pod kulturom područje ideacijskoga – religiju, umjetnost, filozofiju. *L. Morgan* civilizaciju shvaća kao stupanj kulturnoga razvitka uopće, a koji označuje uporaba pisma, podjela rada, razvoj gradova itd.

Kulturu kao predmet znanosti o kulturi *E. Kale* određuje, dakle, kao zasebnu zbilju sa svojom osebnom zakonitošću, oblicima i procesima, ali valja dodati, ne kao apstrakciju odvojenu od čovjeka i društva (*L. White*), nego s njima bitno povezanu i uzajamno uvjetovanu (poglavlje *Čovjek i kultura*).

Kultura se društveno-povijesno očituje kao osebne kulturne cjeline, a one se pak očituju kao različiti oblici potkultura, prije svega kao narodne i lokalne.

Zatim određuje značajke osebnosti kulturne zbilje. To je prije svega simbol i govor, tj. čovjek kao simboličko biće, što znači da on ima svojstvo i sposobnost da

se služi simbolima kao preduvjetom ne samo komunikacije i snalaženja u svijetu, već i svekolikoga kulturnog stvaralaštva. Samo usput, o tome inače temeljito i instruktivno piše poznati filozof simboličkih oblika *E. Cassirer* (u nas prevedeno kao *Ogled o čovjeku*).

Dalje govori o *kulturnim uzorcima* kao pojavnim oblicima svake kulture i kulturne zajednice (od oruđa i kulturnih proizvoda do ustanova) te kulturnim procesima, budući da kultura nije statična nego povijesna, što znači da se, u prvome redu pod utjecajem novih spoznaja, znanstvenih i tehničkih otkrića, neprestano mijenja i razvija.

Svaka kulturna cjelina je struktura, tj. cjelina međusobno i s njome povezanih i uvjetovanih dijelova, kulturnih elemenata i njihovih sklopova (poglavlje *Kulturni oblici*). Nju tvore *svjetonazori* i *vrednote* kao (nevidljive) kulturne okosnice koje čovjeka i zajednicu lociraju i određuju unutar jednoga uređenoga i smislenoga svijeta. Potom su to *ustanove*, *statusi* i *pravila*, što organiziraju kulturne djelatnosti, uređuju dužnosti, oblikuju položaj i odnose ljudi prema spomenutoj okosnici te, s time povezani, i određeni (vidljivi) *materijalni* i *tehnički* proizvodi s čime su, po autoru, povezani i *umjetnički proizvodi*.

On, doduše, naglašava i osobni čimbenik u umjetnosti, ali ga dovoljno ne razlikuje od onoga u drugim proizvodnim djelatnostima, ne razlikujući ono bitno, vlastito umjetničko, estetsko (dar, inspiraciju, umjetničku ideju) od umijeća (koje je svakako potrebno i važno i u umjetnosti) u drugim tvorenjima materijalnih proizvoda. Ipak ističe i razlike između umjetničkih i ostalih izradevina u njihovoj namjeni, “zadaci”. Ona se sastoji u tome što se ove druge iscrpljuju u posve praktičnoj namjeni, dok umjetnost simbolizacijom doživljavanja svijeta i oblikovanjem uzora življenja nosi neke “poruke”, nešto nam o tome govori. Time ona obavlja i svoju odgojnu funkciju i funkciju kulturalizacije, sudjeluje u oblikovanju kulturnih standarda života, vrednota i pravila ponašanja u određenoj kulturi (poglavlje *Slika kulture “mitologizacija” i kulturalizacija*).

S rečenim o kulturnim oblicima i kulturnoj sredini u osnovi se može suglasiti. No, valja dodati da to ipak nisu svi kulturni (duhovni) oblici koji tvore i oblikuju kulturne cjeline, određene kulture. Osim spomenutih, to su, prije svega, *mit*, *religija* i *filozofija*. Ako i prihvatimo da su (više kontekstualno) određene *umjetnost* i *znanost* kao kulturni oblici u njihovoj socio-kulturnoj (ne i u estetskoj i epistemološkoj) dimenziji i funkciji, ipak nedostaju i spomenuti bitni oblici duha kao nezaoobilazni konstituenti svake kulture i kulturnoga identiteta, čiju ulogu i značenje u njima ne treba posebno isticati. Stoga bi i njih svakako trebalo obraditi.

Uz ove (“konstruktivno”) kritičke opaske, valja naglasiti ono što je doista vrijedno i primjerno. A to je svakako povijesni pregled nastanka i razvoja znanosti o kulturi, osobito onaj dio koji se odnosi na povijesno kumulirane spoznaje o kulturnoj

zbilji i na prinose njezinu oblikovanju i prije njezinoga formalnog pojavljivanja, odnosno na njezine povijesne temelje (i prije nego je i sam pojam “kultura” bio znanstveno uporabljen u 18. st.), na kojima se i mogla osnovati.

Kao njezin početak uzima se pojava djela *Zlatna grana* J. G. Frazera i *Primitivna kultura* E. B. Tylora, odnosno njegovo osnivanje prve katedre za antropologiju u *Oxfordu* u drugoj polovici 19. stoljeća. Od Tylora i potječe poznata definicija kulture, po kojoj je to “ona složena cjelina koja uključuje znanje, vjerovanje, umjetnost, moral, pravo, običaje i sve druge vještine i navike koje je čovjek stekao kao član društva”.

Razlog za to relativno kasno javljanje svakako leži u velikoj složenosti kulturne zbilje (A. Kroeber), kao, uostalom, i drugih društvenih i humanističkih znanosti i filozofijskih disciplina čiji su predmet složene stvarnosti-čovjek i njegovo društvo i kultura (sociologija, psihologija, različite discipline praktičke filozofije).

No, to ne znači da se mislioci tim problemima nisu bavili i davno prije, samo su im prilazili na teorijski, spekulativan način, a ne egzaktno, metodički, znanstveno, što znači i empirijskim metodama, odnosno u sretnom spoju teorije i empirije, s primjerenim teorijsko-metodologijskim okvirom i sredstvima, a što je u osnovi značajka tek novoga vijeka, i to najprije na prirodnom, a tek znatno kasnije na socio-kulturnom području.

Na taj, način, naglašava ispravno autor, svoj udio u utemeljenju znanosti o kulturi dali su svi oni povjesničari, filozofi i ostali koji su se bavili pitanjima društva, povijesti, politike itd. još od antike, od znamenitoga grčkog putnika i putopisca Herodota iz 4. st. p.n.e. On je opisivao i uspoređivao običaje, način života, osobito religiju drugih naroda, pitajući se čime su oni određeni – klimom ili karakterom ljudi i kakav je taj odnos? Zbog toga ga smatraju prvim kulturologom u europskoj povijesti i zapadnoj kulturi.

U srednjem vijeku nije bilo puno zanimanja i dodira (osim ratova) s drugim narodima i njihovim kulturama, pogotovo s inovjernima.

To zanimanje javlja se tek u novom vijeku, nakon velikih zemljopisnih otkrića, uvjetovano prije svega praktičnim, ekonomskim interesima, da bi kulminiralo tek poslije polovice 19. stoljeća, u kojemu je i došlo do veće slobode znanstvenih istraživanja. U tome su se razdoblju, naime, uočile znatne kulturne razlike, osobito problem “primitivnih”, egzotičnih i sl. kultura, što je bio nov poticaj znanstvenim istraživanjima i teorijsko-metodologijska osnova znanosti o kulturi.

Poslije njezine formalne pojave kao znanosti, ona je, naravno, dalje i snažnije razvijala svoje teorije i metode.

O smislu i funkciji kulture kao organiziranja i neprestanoga nastojanja na uljudivanju čovjekova svijeta kroz povijest (za razliku od nekulture), te o uvjetima i utje-

cajima koji su djelovali na oblikovanje i povijesni razvoj različitih kultura i socio-kulturnih identiteta i varijeteta, postoje različite teorije koje nije lako strogo disciplinarno rubricirati. No, kulturna ili socijalna (socio-kulturna) antropologija, u više ili manje svjesnoj ili priznatoj sprezi s filozofijskom antropologijom, koja sadrži shvaćanje o čovjekovoj naravi i biti, te s filozofijom kulture i stvaralaštva, dala je ipak temeljni i pionirski prinos u korpusu kulturoloških disciplina.

Kale korektno izlaže pregled tih teorija: evolucionističku, difuzionističku i funkcionalističku u različitim njihovim varijantama i s različitim naglascima ali bez strukturalističke *C. Levi-Straussa*, a koja je zbog svojega prinosa i značenja za neke novije teorije kulture, nezaobilazna. Izdvojit ćemo sada samo Levi-Straussovo maestralno tumačenje odnosa socijalne i kulturne antropologije, koji je ovdje također nedostatno obrazložen. Sveden je samo na sociologizam *E. Durkheima* kao osnovu socijalne antropologije kao dijela sociologije i, s druge strane, na ključni utjecaj psihologije (*W. Wundt*, *A. Karidner*) u nastanku i razvoju kulturne antropologije.

U ovom kontekstu valja sada reći ono osnovno o odnosu (tj. zajedništvu) *kulturne* i *socijalne* antropologije.

Doduše, postoji suptilna distinkcija između njih, temeljena na nekim teorijskim razlozima. Pojam "kulturna antropologija" rabljen u Americi, potječe od Tylorove definicije kulture.

On pretpostavlja, dakle, karakteristično razlikovanje prirode i kulture polazeći od shvaćanja čovjeka kao *homo faber*, kao "izrađivača oruđa" (za razliku od životinja), čovjeka kao proizvodnoga bića. Prema tome su onda i vjerovanja, običaji, institucije specifične tehnike, proizvodi, tvorbe duhovne naravi, a u službi društvenoga života kojega omogućuju, poput drugih tehnika, kao npr. poljoprivredne tehnike koje namiruju potrebe ishrane članova nekog društva i tako osiguravaju čovjekov opstanak.

Socijalna antropologija u tom sklopu i shvaćanju bavila bi se samo proučavanjem socijalne organizacije, načina na koji je organiziran društveni život, dakle samo jednim od područja koja čine predmet kulturne antropologije.

Termin "socijalna antropologija" datira još od *J. G. Frazera*. On se više zanimao za organizaciju društva, duhovne proizvode, običaje, vjerovanja, ustanove, nego za tehniku, te na to stavio težište, pa otuda ime "socijalna".

M. Mauss i *B. Malinowski* upozoruju da su i sama oruđa, obredni predmeti itd. društvene činjenice. Prema tome, može se reći, da se socijalna i kulturna antropologija bave istim područjem, samo iz različitih perspektiva. Zvala se antropologija "socijalnom" ili "kulturnom", ona uvijek nastoji zahvatiti totalnoga čovjeka, polazeći jednom od njegovih materijalnih ili duhovnih proizvoda (kulturna), a drugi put od njegovih predodžbi, oblika duha i društvenih odnosa i organizacije (socijalna). Stoga je i prihvatljiv njezin naziv *socio-kulturna antropologija*.

U poglavlju *Znanstveno-metodička pitanja i kulturološke discipline*, autor govori ono osnovno o općim epistemologijskim načelima i općim kulturologijskim metodama (povijesnoj, strukturalnoj, usporednoj i funkcionalističkoj), te njihovom važanju i uporabi u kulturologijskim disciplinama, ali ništa o posebnim istraživačkim metodama. Govoreći o objektivnosti kao temeljnom načelu znanosti općenito, on smatra da istraživanje kulturne zbilje može biti objektivno jednako kao i istraživanje organske i anorganske stvarnosti, što je u osnovi pozitivističko stajalište koje, paradoksalno, previđa osebnost socio-kulturnih pojava u odnosu spram prirodnih, a što onda zahtijeva i drukčiji, specifičan pristup (razumijevanje upravo ljudskoga smisla i značenja tih pojava – *M. Weber*, a da posebno ne izvodimo znatno veću ulogu znanstvenikove “osobne jednadžbe” u socio-kulturnim istraživanjima).

No, i unatoč navedenim manjkavostima, *Uvod u znanost o kulturi E. Kalea*, veoma je vrijedno djelo (pogotovo za našu znanost o kulturi, a time i samu kulturu), pisano s velikom akribijom, pregledno i razumljivo, tako da je jedan od temeljnih i nezaobilaznih udžbenika za sve kulturologijske discipline, te korisno i zanimljivo štivo za sve duhovno znatiželjne čitatelje, zainteresirane za svekoliku organizaciju i osnovne posebne oblike čovjekova uljudbenoga življenja, u jednu riječ, za kulturu.

Antropologija kao kritika kulture G. E. Marcusa i M. J. Fischera

U suvremenu socio-kulturnu antropologiju ne ubrajamo samo istraživanja koja ispituju utjecaj primitivnih kultura na život primitivnih ljudi (*M. Mead*), već i ona koja istražuju utjecaj suvremene kulture na čovjeka današnjice (*E. Fromm*, *K. Horney*). Suvremena socio-kulturna antropologija usmjerena je kritički i na moderno društvo (post)industrijske civilizacije koja velikim dijelom svojim ubrzanim ritmom uzroči pojavu neurotskih ličnosti.

U suvremenoj američkoj antropologiji (*G. E. Marcus i M. J. Fischer* u djelu *Antropologija kao kritika kulture*, Naklada Breza, Zagreb, 2003.) ima čak tendencija da ona bude svojevrsna kritika (i savjest) kulture. I to ne samo onih "primitivnih" sa stajališta kulture iz koje dolaze znanstvenici (uglavnom zapadne), nego u suočavanju, usporedbi i dijalogu s njima, na temelju njihova kulturnoga bogatstva, njihovih kulturnih alternativa, svjetonazora i obrazaca ljudskoga življenja, i bolje upoznavanje, preispitivanje i kritika vlastite kulture antropologa.

Dakako, takva kritika ne može se oživotvoriti na tradicionalnim teorijskim paradigmatama ili na njihovu sukobu i eklekticizmu, već samo na osnovi novog senzibiliteta i rukopisa u antropologiji, koja je, po mišljenju spomenutih autora, dospjela u određenu krizu kao i ostale društvene i humanističke znanosti. Ta kriza očituje se kao urgentno pitanje: kako novi svjetski poredak, novi postmoderni svijet koji se neprestano mijenja, prikazati i opisati u okviru mogućnosti tih znanosti, unutar njihovih disciplina i teorija? Odgovor na to pitanje je, kažu oni, rekonstrukcija antropologijskih teorija na temelju suvremenih empirijskih etnografskih istraživanja različitih kultura, promišljanje (oni kažu "eksperimentiranje") novih teorijskih paradigmi i alternativa, dakle, nova interpretativna antropologija koja pomiče dosadašnje granice u smjeru jedne nove, povijesno i politički osjetljive kritičke antropologije koja ima u vizuri i društvenu moć, bogatstvo, status i ustanove.

Iako autori, osim ove, spominju i drugu tradiciju kritike kulture koja je u osnovi filozofijska (uz literarnu i onu socijalnih i političkih teorija), od kritike uma do demistifikatorske kritike ideologije (marksistička, ničeovska i frejdovska), oni, kako ispravno primjećuje autor pogovora tematiziranoj njihovoj knjizi *H. Burger*, također zabacuju odnos socio-kulturne s filozofijskom antropologijom i njezinom tradicijom koje je preko svojih najznačajnijih predstavnika (*H. Plessner*, primjerice), rasprava o ljudskoj naravi, moći, odnosu zapadne i nezapadnih uljudbi itd. dala znatan teorijski temelj i prinos kritici kulture.

Pitanje, naime, o biti i naravi čovjekovoj, njegovoj povezanosti i ulozi u ljudskoj zajednici, kao i o njegovom položaju i svrsi u kozmosu i povijesti uopće, pitanja su koja čine predmet i zadaću filozofijske antropologije.

Iz stajališta o čovjeku u cjelini kao središtu zanimanja filozofijske antropologije imaju kao iz ishodišta onda biti filozofijski i teorijski tematizirani svi ostali aspekti čovjekova bića – moralni, psihički, estetski, kulturni, pa su onda filozofijske i znanstvene discipline koje ih teorijski elaboriraju – etika, filozofija kulture, estetika, psihologija, samo uže ili specijalne antropologije.

Osim toga, kada je riječ o uspostavljanju prevladavajuće “slike” čovjeka, shvaćanja čovjeka u pojedinim znanstvenim područjima i disciplinama, može se govoriti o tijesnoj povezanosti i ovisnosti posebnih znanstvenih antropologija – socio-kulturne i biologijske s filozofijskom antropologijom, budući da je svaka “slika” čovjeka i shvaćanje čovjeka u osnovi filozofijske naravi, bile toga spomenute znanstvene, religijske itd. “antropologije” svjesne ili ne, priznale to one ili ne.

Pitati bitno pitanje o čovjeku, dakle, ne znači pitati samo o jednoj osnovnoj njegovoj značajci koja ga razlikuje od svih drugih bića, niti o svim njegovim osobinama kao zbroju (budući da čovjek nije samo suma ili konglomerat svojih svojstava), već upravo pitati o njemu kao cjelovitom, jedinstvenom biću, koje se kao takvo razlikuje od svih ostalih bića, tj. o onom po čemu čovjek jest čovjek. To znači pitati o biti (*essentia*, *Wesen*) njegova bića i postojanja (*existentia*, *Sein*).

To se, dakako, ne može u okviru pojedinih posebnih znanosti i struka, već samo u filozofijskoj antropologiji koja se ne u-stručava (ne zadržava u granicama samo jedne struke) od pitanja o čovjeku kao čovjeku.

Baveći se čovjekovom kulturom i njezinim povijesnim razvojem, utjecajem kulturnih i društvenih tvorevina na oblikovanje ljudske osobnosti i vrijednosnoga sustava, te na promjenu mentaliteta, odnosa prema svijetu i načina života, kulturna ili socijalna antropologija polazi nužno od nekih onto-antropologijskih pretpostavki i shvaćanja o naravi čovjekova bića (kao stvaralačkoga bića, proizvođača, ali i proizvođača kulture npr.), zatim o biti ljudske društvenosti i kulture (npr. shvaćanje čovjeka kao društvenoga bića, s duhovnim potrebama koje kao takvo proizvodi, osim materijalnih, i duhovna dobra), te od shvaćanja smisla čovjekove povijesti i cilja njezina razvoja (to je npr. uspostavljanje doista ljudskog društva, permanentno humaniziranje, kultiviranje čovjekova svijeta ozbiljenjem kulturno-humanih vrednota, ili, pak, potpuno skladno funkcioniranje sustava u kojemu se uloga pojedinca svodi na funkcionalni dio harmonične cjeline), a što se nikada ne može do kraja i bez ostatka empirijski verificirati, već svagda u osnovi ostaje vizijom, idealom, kojima ostaje u osnovi jedna meta-fizička, filozofijska dimenzija.

O tim teorijskim (filozofijskoantropologijskim) polazištima, dakako, zavisi i cijeli tijek istraživanja, odnosno problemi koji se fokusiraju. Ako npr. polazimo od pretpostavke da postoje neke generičke univerzalne značajke koje se samo povijesno i individualno modificiraju, ali u biti i odolijevaju vremenskim mijenama te prostornim i kulturnim razlikama, drukčije ćemo organizirati istraživanje, selekcionirati

probleme i metode, empirijsku evidenciju, nego ako polazimo od stajališta kulturnoga relativizma (kada ćemo se zadržati samo na pojedinim kulturama, na konkretnim zajednicama, a ne ulaziti u generalizacije o općeljudskim osobinama čovjeka i kulture).

Ili, humanistički pristup u antropologiji, što polazi od čovjeka, njegove djelatnosti i stvaralaštva u objašnjavanju čovjekove egzistencije i kulture, razlikuje se od pristupa što čovjekove proizvode i kulturu promatra kao stvari *sui generis*, a kojemu izmiče ono bitno ljudsko, budući da čovjek i život nisu puke činjenice, stvari, nego nešto neizmjerljivo više od toga, vazda povezani sa smislom i vrednotama.

Govoreći o osnovnim aspektima antropologije i njihova odnosa, prije svega o filozofijskom i socio-kulturnom, istaknuli smo da su oni međusobno usko povezani, da svaka filozofijskoantropologijska refleksija i sinteza rabi rezultate posebnih znanstvenih antropologija, te da svaka socio-kulturnoantropologijska orijentacija i pozicija, s druge strane, uključuje u svome temelju i polazištu određeno filozofijsko, onto-antropologijsko shvaćanje i promatranje biti ljudske društvenosti i kulture, naravi čovjekova bića i smisla njegova stvaralaštva.

Neraskidiva teorijska povezanost socio-kulturne antropologije s filozofijskom ima, dakle, i svoje metodologijske reperkusije, što će nakon gornjega naznačaja biti razgovjetnije.

Te metodologijske reperkusije zajedništva nekih teorijskih pretpostavki i shvaćanja, očituju se prije svega u zajedničkoj uporabi nekih općih metoda mišljenja i spoznavanja uopće, uz napomenu da, osim toga metodologijskog zajedništva, postoje i neke osnovne metodologijske razlike između filozofije i socijalne antropologije, koje proizlaze iz razlika između filozofije i znanosti uopće.

Što se tiče spomenute osnovne metodologijske razlike između filozofijske i socijalne antropologije, ona se sastoji u tome što je osnovni (i jedini) postupak filozofijskoga pristupa *misao promatranje (theoria)*, zrenje biti koje ne isključuje i intuiciju, znači *transcendentalno promatranje*, nasuprot u osnovi *teorijsko-empirijskoga* pristupa i empirijskih metoda i tehnika znanstvene metode (što ne isključuje i transcendentalnu), budući da, za razliku od znanosti, filozofija nema empirijski cilj i odnos prema svome (meta-fizičkom) predmetu.

No, ovome valja opetovano dodati i naglasiti da socijalna ili kulturna antropologija ne treba uvijek preuzimati gotove filozofijskoantropologijske pretpostavke o čovjeku, njegovoj prirodi i kulturi, već, na temelju svojih istraživanja o tome, i sama treba teorijski razmišljati, u čemu se i očituje njezina bitna sprega s filozofijskom antropologijom. Znači, i ona se mora služiti *transcendentalnom metodom* koja kao predložak ima čovjeka kao fenomen u svijetu i u povijesti koji se ne može do kraja empirijski obuhvatiti. Znanstveni smisao i teorijsko-metodologijska vrijednost *transcendentalne metode*, kao i *transeuntne kritike*, *interteorijskoga* i *interdisciplinarno-*

ga dijaloga, i jest u tome da se neprestano propituju i time izoštravaju i korigiraju polazne pretpostavke svake teorijske koncepcije. Naime, te polazne pretpostavke, kao i teorijski koncepti uopće, nisu i ne smiju biti fiksni i nedodirljivi, jer bi se tada radilo o neživotnom, skolastičkom, statičkom teorijskom konstrukt, a ne o aktivnom, s fluidnom povijesno-društvenom zbiljom povezanom metodologijskom procesu.

Ovdje se radi upravo o potrebi sretne, dijalektičke sinteze teorije kao *theoría* (grč. – umsko promatranje bitnoga u pojavnom) i empirije u istraživanju, s napomenom da u svakoj pravoj znanstvenoj teoriji kao takvoj, a osobito u antropologijskoj i socijalnoj, uvijek ostaje stanovit meta-fizički, nad-empirijski ostatak kojega nije moguće do kraja iskustveno provjeriti. Taj nadiskustveni ostatak, međutim, nije u istraživanju neuporabljiv, već ima bitno heuristički značaj.

Drugi i sličan M. Segalen

U posljednje vrijeme u nas je prilično živnula izdavačka djelatnost na području socio-kulturne antropologije i kulturologije općenito. Objavljeni su neki značajni prijevodi iz suvremene svjetske antropologijske literature koji znatno obogaćuju inače relativno skroman prijevodni fond s toga područja, ali i nekoliko vrijednih djela domaćih autora, također dobrodošlih u našoj znanosti o čovjeku i kulturi u hrvatskoj kulturnoj sredini.

Osobito su relevantni prijevodi dviju reprezentativnih knjiga skupnih radova, jedna iz suvremene francuske i jedna iz suvremene američke antropologije, koja svaka na svoj način govore o prevladavanju tradicionalnih antropologijskih paradigmi i o traženju novih, primjerenih suvremenom dinamičnom trenutku svjetske povijesti i planetarnoga uljudbenog življenja u različitim njegovim varijetetima.

Pred nama je tako zanimljiv i, pogotovo za nas, vrijedan zbornik antropologijskih i etnologijskih radova *Drugi i sličan*, sa simpozija Socijalna antropologija i etnologija Francuske, održanoga 1987. povodom pedesete obljetnice osnutka Nacionalnoga muzeja narodnih umjetnosti i tradicija, s podnaslovom: *Pogledi na etnologiju suvremenih društava*.

Izdavač je Naklada Jesenski i Turk (Zagreb, 2002.), a uredila ga je i predgovor i uvod hrvatskom izdanju napisala *Martine Segalen*, ravnateljica Odjela za sociologiju Sveučilišta Nanterre – Paris X. Zbornik sadrži četrnaest tekstova eminentnih, pretežno francuskih, ali i engleskih i španjolskih autora, tematski podijeljenih u tri dijela: *Pogled na drugoga, Identiteti i kulture, Etnologija i društvena potražnja*.

Po riječima urednice, spomenuti znanstveni skup i zbornik nastoji biti prinos dijalogu, konvergenciji i osuvremenjenju dviju nekada prilično različitih tradicija – socijalne ili kulturne antropologije “egzotičnih”, “primitivnih” društava i kultura, potaknute dijelom i kolonijalnim osvajanjima te, u europskoj tradiciji, etnologije europskih društava, prije svega naroda na nižem stupnju razvoja (tradicionalne europske seljačke zajednice), potaknute nacionalnim romantizmima (*Volkskunde*).

Valja preliminarno reći da nam se ta dihotomna podjela na antropologiju i etnologiju u gore opisanom značenju, i bez obzira na tendenciju njihova približavanja, u suvremenosti čini preoštrom i dijelom redukcionističkom, budući da pristup suvremenim društvima i njihovim kulturama, iako implicitno, u osnovi ipak svodi na etnologijski, tj. samo na prilaz pojedinačnim kulturama u suvremenim uvjetima, a u drugom planu ostavlja dimenziju antropologijske univerzalnosti i usmjerenosti na suvremenost, na suvremenoga čovjeka i kulturu, dakako, svagda bitno povezane s filozofijskom antropologijom, o čemu će još biti riječi.

U ovom kontekstu valja reći i to, da previđanje teorijsko-metodologijskoga značenja i uloge filozofijske antropologije u suvremenim antropologijskim i etnolo-

gijskim istraživanjima nije značajka samo francuskih antropologa i etnologa, nego je to uglavnom opća situacija (također i u nas). No, unatoč tome, treba naglasiti da je zbornik vrijedan prinos spomenutoj intenciji dijaloga i približavanja socio-kulturne antropologije i etnologije u istraživanju suvremenih društava i kultura. To nije baš lak posao zbog različitih tradicija iz kojih potječu i pluralnosti smjerova u kojima su se kretale. Svaka znanstvena disciplina, naime, nasljeđuje svoju disciplinarnu prošlost, kao i kulturnu tradiciju u kojoj se razvijala, upozorava *M. Segalen*. Tijekom posljednjih pola stoljeća istraživanja su se odvijala uglavnom na lokalnim razinama i specifičnim tematikama (primjerice, mediteranskim), što je rezultiralo mnogim vrijednim posebnim spoznajama, ali ne i općim teorijskim paradigmatama koje bi važile za sva društva i kulture. Uz to, na djelu su bili različiti metodologijski i problemski pristupi, kao npr. političkoantropologijski, religijskoantropologijski i sl.

To je podudarno s općom epistemologijskom krizom suvremenih društvenih i humanističkih znanosti, čiji tradicionalni teorijski koncepti nisu u mogućnosti da shvate i objasne svu složenost razvoja i promjena u suvremenom dinamičnom svijetu, društvu i kulturi.

Danas, naime, gotovo i nema manjih autarkičnih funkcionalnih zajednica koje bi mogle biti predmetom istraživanja same za sebe, bez povezanosti i uvjetovanosti sa širim, globalnim socio-kulturnim okruženjem. Prijašnje velike razlike između Zapada i ostalih bitno se smanjuju. Moderna i globalizacija sa svim implikacijama zahvaćaju sva društva svijeta (dakle, i ona "egzotična" i nerazvijena) koja su prije bila predmetom antropologije i etnologije.

Sada sve te velike i nagle promjene u suvremenom svijetu traže i postavljanje mnogih i novih pitanja o teorijsko-metodologijskom kategorijalnom i instrumentalnom aparatu za istraživanje planetarno promijenjenoga i promjenljivoga svijeta, života, društava i kultura, kako naših vlastitih, tako i onih drugih. Kako prepoznati, identificirati onoga drugog među nama koji nam je kulturalno različit, ali i sličan?

Ta su bitna pitanja osnovna zadaća dijaloga suvremene socio-kulturne antropologije i etnologije te prevladavanja hijatusa između njih i uspostavljanja njihova zajedništva u pristupu suvremenom društvu, čovjeku i njihovoj kulturi, te na taj način izlaza iz krize u koju su zapale njihove stare paradigme.

To je osnovna namjera i poruka ovoga vrijednog zbornika, nedvojbeno dobrodošloga u našim uvjetima još uvijek nedostatno razvijenih tematiziranih disciplina.

I na kraju, još samo koja kritička riječ, koju smo obećali na početku ovoga osvrta (kao naš prilog spomenutom dijalogu, napose sa strogim pozitivistima i empiristima), o naznačenom zanemarivanju teorijsko-metodologijskoga značenja i uloge filozofijskoantropologijske dimenzije u suvremenim antropologijskim i etnologijskim istraživanjima, tj. *plaidoyer* za nužnu povezanost i suradnju suvremene socio-kulturne antropologije s filozofijskom!

Socijalna (ili kulturna) antropologija je društveno-humanistička znanost o čovjeku i njegovoj kulturi (s pretenzijom na univerzalnost). U ovom općenitom smislu, ona sadrži više slojeva i služi se s više komplementarnih posebnih društveno-humanističkih znanosti (budući da nastoji istraživati sličnosti i različitosti kultura različitih naroda na Zemlji od početka povijesti do danas.

Socio-kulturna antropologija istražuje razvitak društvene organizacije i života na Zemlji, te ispituje kako oblici duha – mit, umjetnost, religija, kao i znanost i tehnika zadovoljavaju i namiruju psihičke i društvene potrebe pojedinaca i skupina ljudi, te kako jamče njihovu društvenu povezanost. U jednu rečenicu, ona proučava totalnog čovjeka – kao proizvod, ali i kao proizvođača kulture (*C. Levi-Strauss*).

Socio-kulturna antropologija u suvremenoj uporabi aplicirana je na suvremenost, na suvremenu kulturu i mentalitet, ali ona stavlja težište i na čovjekovu kulturno-duhovnu dimenziju uopće.

Danas socio-kulturna antropologija nastoji pokazati razliku između tzv. “prirodne sredine” u kojoj su ljudi živjeli prije i tzv. “tehničke sredine” u kojoj živi suvremeni urbani čovjek i bavi se osobito utjecajem suvremene kulture-običaja, uvjerenja, znanja i ostalih oblika duha na oblikovanje osobnosti.

Za razliku od *etnografije*, koja samo opisuje običaje i materijalnu kulturu pojedinih primitivnih naroda, i etnologije, koja je na višoj razini apstrakcije, te uspoređuje, uopćuje i sistematizira taj etnografski materijal, socio-kulturna antropologija teži sintezi svih spoznaja o stvaranju i razvitku kultura, i to ne samo u vezi s promjenama i društvenoj strukturi i organizaciji, već kao aspekt ljudskoga razvitka uopće, tj. s obzirom na čovjekov položaj i trajanje u vremenu i prostoru, u čemu je nužno upućena na filozofijsku antropologiju, i njezina promišljanja čovjekova duha, personaliteta i smisla njegove pojavnosti u povijesti i u kozmosu.

III. RELIGIJA I RELIGIOLOGIJA

Soziologie der Religion G. Menschinga

Sociologija religije kao posebna sociologija, kako kaže i autor ove knjige, novija je znanost koja je tek poslije drugoga svjetskog rata uzela više maha u svjetskim razmjerima. Kod nas se ozbiljnije počela razvijati tek u posljednje vrijeme, kada se teorijsko znanje i pretpostavke o osebnom fenomenu religije počelo aktivno povezivati s empirijskim istraživanjima. Sve ono što je postojalo prije pojave spomenute orijentacije teško bismo mogli nazvati sociologijom religije, već je to bolje smjestiti u sklop opće ateističke misli, koja je u relativno dugom poslijeratnom razdoblju uglavnom bila u skladu sa službenom netolerantnom političkom praksom prema religiji i Crkvi. Ateistička misao u ovom razdoblju u svojim se stavovima oslanjala na znanost kao teorijsku pretpostavku kritike religije, a što se tiče praktičnoga aspekta problema, smatrala prilično simplificirano i komotno, da će sa socijalizmom, budući da će nestati društveni uvjeti religije, nestati i sama religija. U ovoj najnovijoj fazi izučavanja religije učinjeno je već dosta pojedinačnih istraživanja nekih specijalnih sociologijsko religijskih problema u kojima se nije zapalo, niti u prazne konstrukcije, niti u neosmišljeni empirizam, nego je ostvarena spomenuta, s metodologijskoga stajališta sretna veza teorije i empirije. No, iako imamo i značajnijih teorijskih radova s toga područja, na sistematsku sociologiju religije još uvijek čekamo.

Knjiga *Gustava Menschinga* koju imamo pred sobom je sustavan prikaz sociologijsko-religijske problematike. Ona se nastavlja u smjeru koji su na tom području zacrtali *Max Weber*, *Ernst Troeltsch* i *Joachim Wach*, što znači da mnogolike međusobne odnose između različitih vrsta religije i raznovrsnih formi profanih i religioznih zajednica obrađuje na temelju veoma širokoga povijesnoreligijskog "materijala".

Da bi prikaz sociologije religije bio univerzalan, a ne partikularan, po mišljenju autora knjige, ti povijesni temelji moraju biti prikazani "in extenso".

No, iako je poznavanje tih činjenica i veza među njima *conditio sine qua non* za cjelovito i temeljito shvaćanje strukture i dinamike sociologijski interesantnih religijskih fenomena, čini se ipak da su spomenuti povijesni temelji dani preširoko, odnosno da je sa sociologijskoga stajališta Menschingov prikaz sociologije religije previše historijski.

Opisanu orijentaciju sociologije religije proglasili su predstavnici novoga empirijskog smjera u sociologiji religije, koji se javio poslije drugoga svjetskog rata, najprije u Americi u Institute of Social and Religious Research, zatim u Francuskoj (*G. Le Bras*), u Holandiji (*J. P. Kruijt*) itd. klasičnom odnosno zastarjelom. Ova nova orijentacija usmjerena je na pojedinačna empirijska istraživanja najmanjih jedinica – župa i općina kršćanskih crkava i konfesija, služeći se pretežno sociografskom metodom i ostajući uglavnom na egzaktnim kvantitativnim rezultatima o njihovim sociologijskim odnosima.

Mensching na taj zaokret u sociologiji religije gleda kritički. On kaže da sociologija religije, doduše treba istraživati strukturu i zakone društvenih tvorevina koje pripadaju pojavnom svijetu religije, ali s pravom prigovora da je takav empiristički pristup pojednostavljen i nepotpun. Stoga on spomenuti zaokret ne smatra bitnim obratom, nego sužavanjem i ograničavanjem (ili u najbolju ruku diferenciranjem, specijaliziranjem) opsežne i cjelovite sociologijskoreligijske problematike.

Također se kritički osvrće i na pokušaje da se fenomen religije svede bez ostataka na njezine društvene korijene, tj. da se povijesni načini pojavljivanja religije do kraja protumače iz supripadnih socijalnih prilika i odnosa.

“Ako se bit religije gleda tako da se u njezinoj izvornoj slici dokazuju sociologijske uvjetovanosti i socijalni stavovi, a svi ostali bitni elementi kao vjera u Boga i kult objašnjavaju kao sekundarni i iluzorni čimbenici, tada se religiji otima njezina duša. Iz svega toga slijedi da se sociologija religije ne može sastojati u tome da se sveobuhvatni i kompleksni fenomeni religije i povijesti religije hoće racionalistički protumačiti iz pojedinačnih momenata koji se pojavljuju u kompleksu fenomena.” I ovdje se u principu moramo složiti s Menschingom, jer je fenomen religije doista veoma kompleksan i multidimenzionalan. Njezini su korijeni mnogostruki i međusobno isprepleteni. Osim socijalne, religija ima i svoje psihološke, moralne i spoznajne izvore, između kojih se ne može povući stroga granica. Strah, prije svega od smrti, egzistencijalni i metafizički strah (ono što naš narod u Hrvatskom Zagorju i Prigorju plastično zove “opstrah”), osjećaj zavisnosti, otuđenost u uvjetima društvenoga života, spoznaja o ograničenosti čovjeka u odnosu na beskrajni i beskonačni kozmos i s tim u vezi težnja za beskonačnošću u eshatonu, za besmrtnošću, sve su to korijeni iz kojih izrasta religioznost.

Iz toga proizlazi, da religija ima nepresušivo vrelo u antropološkoj određenosti čovjeka, u njegovoj smrtnosti, ograničenosti i nemoćnosti u odnosu na apsolut, te da su otuda u religiji implicirana i metafizička pitanja, koja ona rješava a-racionalno-vjerovanjem, jer na pitanja o posljednjim stvarima čovjek ne može znati konačne odgovore.

No, to su problemi koji izlaze iz granica sociologije religije i ulaze u područje filozofije religije. Kao kritički pristup totalitetu i filozofija se bavi spomenutim metafizičkim pitanjima i ona ulazi u dijalog o njima s religijom odnosno s teologijom, ali da bi ostala filozofija, treba biti svjesna da mora ostati hod u otvorenom horizontu, jer se u zadnjim stvarima ipak ne može reći zadnja riječ.

U skladu s tako shvaćenom biti religije i s tim u vezi ispravno određenim predmetom univerzalne sistematske sociologije religije te na temelju povijesnoga pregleda čitavoga opsega područja religijskih fenomena koji njemu jasno očituju jednu razvojnu liniju društvenih oblika religije, koja ide od primitivnoga kolektivismu, preko univerzalnoga religioznog individualizma, kojega opet nadilazi univerzalno

religiozni kolektivizam, Mensching je cjelinu predmeta sociologije religije raspodijelio u tri glavna odsjeka.

U odsjecima: Religija i svjetovna zajednica i Religija i religiozna zajednica, on se bavi odnosima koji vode od religije, shvaćene kao religiozni doživljaj prema zajednici te njezin odnos i zauzimanje stava prema svjetovnoj i religioznoj zajednici. U odsjeku Zajednica i religija obrađuje, kako se svjetovne zajednice odnose prema religiji, zatim kako se religiozne zajednice odnose prema religiji (jer ovdje ne postoji nužno pozitivan odnos) i konačno međusobni odnos religioznih zajednica gdje su moguća tri tipična načina odnosa: tolerancija, netolerancija i potpuno razilaženje.

Ne podcjenjujući rezultate empirijskih istraživanja, Mensching je ove probleme, kako je već rečeno, obradio na veoma širokoj povijesnoreligijskoj osnovi, upotrebljavajući u svojim izvodima mnoštvo široko razgranate povijesne građe.

Djelokrug i domet Feuerbachove kritike religije D. Berlota

Djelo *Duška Berlota* "Djelokrug i domet Feuerbachove kritike religije" riječki je izdavački debut na području filozofije i prvi sustavan i cjelovit rad u nas uopće posvećen u potpunosti (u obliku knjige s iscrpnom bibliografijom Feuerbachovih djela i djela o Feuerbachu) značajnom mladohegelovcu *Ludwigu Feuerbachu*.

Po čemu je Feuerbach naš suvremenik, tj. koliko je aktualan i u našem vremenu, lijepo je rekao naš autor već u Uvodu u svoj rad. Feuerbachova filozofija, kao uostalom i svaka filozofija, ako to doista jest, osim toga što je "svoje vrijeme misli-ma obuhvaćeno" (*G. W. F. Hegel*) i osim toga što izriče misliočev personalitet, govori i ono općenito, ono trajno i svagda aktualno. Govori, dakle, i nadvremenito, i to stoga što ljudski svijet u svome povijesnom hodu nije još doživio svoj bitan obrat, nego je ostao još u mnogočemu onaj "stari", otuđen i nehuman. (Ovdje se ne pomišlja da se svijet partikularno ne mijenja i ne popravlja, već se radi o radikalnoj epohalnoj promjeni koja bi rezultirala novim, humanim svijetom i odista ljudskim životom).

Ta samo relativna mijena ljudskoga u povijesti čini onda i stara "vječna" filozofijska pitanja – pitanje o iskonu, smislu i eshatonu, pitanje odakle, kamo i čemu? – i dosadašnje odgovore na njih i u novim traženjima uvijek nanovo aktualnima. Aktualnost je Feuerbachove filozofije u njezinom pristupu čovjeku, koji je jednostavan i nezaobilazan. A čovjek i nova ljudskost, po Feuerbachovu mišljenju u bitnoj su relaciji prema religiji. Stoga je religija, odnosno kritika religije stalna njegova preokupacija koja se povlači kroz gotovo sva njegova djela, a mnoga su posvećena isključivo njoj.

Duško Berlot to nam pokazuje u pregnantnoj analizi Feuerbachova misaonoga razvoja od prvoga njegova djela "Misli o smrti i besmrtnosti" preko, za tu tematiku najznačajnijih: "Bit kršćanstva", "Prethodne teze za reformu filozofije", "Načela filozofije budućnosti" i "Bit religije".

Nezadovoljan apstraktnim, od zbiljskog života i čovjeka odvojenim kategorijama ondašnje teologije i Hegelove filozofije duha, Feuerbach se okreće konkretnijem, u neposredni život više uronjenom načinu mišljenja.

Čovjek je za njega konkretno osjetilno biće, svjesno prirodno biće, čija je zbilja u jedinstvu uma, srca i volje. Kao prirodno individualno biće čovjek je konačan, smrtan, a beskonačan je tek kao biće roda. Spoznajući ovu beskonačnost ljudskoga roda, čovjek je želi prisvojiti sebi kao individualnom biću.

Upravo ta želja ljudskoga srca bitan je izvor religije, a njezin bitan sadržaj – nadnaravno biće – rezultat je projekcije u onostranost i hipostaziranja idealiziranih čovjekovih značajki. Transcendentno biće ima, dakle, za Feuerbacha samo psihološki realitet, a ne i ontologijski dignitet.

Religija je po njegovu mišljenju samo otuđenje ljudske svijesti koje se zbiva u svijesti samoj, pa je prema tome i njezino prevladavanje samo čin svijesti što religiju sagledava kao svoj vlastiti proizvod i na taj način razotuduje i oslobađa čovjeka. Stoga tajna teologije i jest antropologija.

Berlot problematizira tu kritiku religije na tragu Marxove kritike. *K. Marx*, naimе, ide dalje od Feuerbacha i otkriva društvenu prirodu čovjeka (što Feuerbach previda), te u nehumanim društvenim i političkim uvjetima ljudske egzistencije vidi korijene religije. Religija je za njega rezultat otuđenja osnovanog u društvenoj, proizvodnoj, kreativnoj nemoći čovjekovoj. Za razliku od Feuerbacha, Marx, dakle, korijene religije ne sagledava individualno-psihološki kao ishod hipostaziranja čovjekovih idealiziranih svojstava, već ih vidi u društvu, u fetiškom karakteru robne proizvodnje i zakona tržišta, u nehumanim, otuđujućim eksploatatorskim odnosima, u kojima se proizvodno, stvaralačko čovjekovo biće svodi na sredstvo puke biološke opstojnosti, a njegov se proizvod kao roba, poput nejasne i tajne sile, stavlja iznad njega i njime upravlja. U takvim društvenim uvjetima religija, vjera u transcendentno – kao simbol i posrednika bolje i pravednije egzistencije u onostranosti – izražava njihovu bijedu, ali i protest protiv te bijede kojoj se ne vidi realnoga rješenja, nego se prevladava fiktivno.

Stoga i kritiku religije treba usmjeriti na kritiku društvenih okvira koji je uvjetuju. Tek kada ljudska proizvodnja bude prestala postojati kao otuđujući mukotrpan rad za reprodukciju gologa života i postane "poiesis", kada ljudska univerzalna djelatna priroda bude realizirana u proizvođenju doista ljudskoga života, prestat će i potreba za iluzornom srećom u onostranosti i njezinim posrednikom, transcendentnim bićem. Aktualizacijom svojih potencijalnih stvaralačkih mogućnosti, čovjek će na zemlji realizirati punu mjeru svoje ljudskosti, za koju onda neće trebati nikakvu dopunu na nebu.

Time Marx sagledava društvo kao onaj medij u kojem se čovjek gubi, ali i može ponovo zadobiti. Svijest da je religija njegova vlastita tvorevina potreban je, ali ne i dovoljan uvjet ljudske emancipacije. Zato kritiku religije treba nastaviti u kritici društva, prava i politike. Ta kritika, pak, ne sadrži samo teorijsku analizu, već implicira i povijesno-društvenu akciju mijenjanja svijeta, ukidanja onih neljudskih okvira čovjekova života koji uvjetuju potrebu za religijom kao utjehom, kao opijumom.

Tako Marx, tako i Berlot na njegovu tragu, a naše je mišljenje da je potrebno stanovito problematiziranje i te koncepcije. No, ne u smislu ireverzibilnoga vraćanja Feuerbachova egzistencijalno-psihološkog shvaćanja korijena religije u integralnom pojašnjavanju složenoga fenomena religije i njezinih izvora.

Religija ima snažno vrelo u čovjekovoj antropološkoj određenosti, u njegovoj ontološkoj strukturi, u njegovu odnosu prema njoj, u njegovu doživljavanju te strukture koja je bar u nekim svojim aspektima usprkos povijesnom hodu veoma žilava prema promjenama, dakle u čovjekovoj smrtnosti i njegovu nemirenju s njom, u njegovoj ograničenosti i nemogućnosti u odnosu prema na apsolutu, te su otuda u religiji implicirana i metafizička pitanja koja ona rješava iracionalno – vjero-

vanjem, budući da na pitanja o posljednjim stvarima čovjek ne može znati konačne odgovore, jer se o zadnjim stvarima ne može reći zadnja riječ.

Berlot završava svoju knjigu, doduše, latentnim, ali zato ne manje aktualnim upozorenjem da je koncept radikalnoga obrata postojeće stvarnosti u bitno novu, ljudskiju zbilju, još uvijek samo mogućnost, šansa koja stoji pred čovjekom, a hoće li je, kada i koliko iskoristiti – ovisi o njemu samom.

Zbilja odista nije još osmišljena bitnim obratom, a otvoreno je pitanje kada će i hoće li uopće biti? Time se sada ne poriče dinamički karakter utopijskog. Ne radi se o tome da se svijet ne mijenja i ne popravlja. To je jasno. Radi se o jednoj temeljitoj i korjenitoj promjeni koja bi urodila smislenim bićem. To je, znači, za nas još otvoreno pitanje na koje će odgovoriti tek buduća povijest, jer čovjek, osim mogućnosti da realizira svoju ljudsku bit koja je u praksi kao smislenom proizvođenju humanoga svijeta, koja je u čovjeku samom, u njegovoj biti kao biću u mogućnosti, u njemu kao slobodnom biću, dakle osim mogućnosti da bude čovjek u pravom i punom smislu te riječi, može da to i ne bude. Da čovjek ne bude totalni čovjek, dovoljno je da ostane u ovom nehumanom “sada”, u kojemu je još uvijek bezbitan, otuđen od svoje biti kao svjesnoga, predmetno-djelatnog, istinski proizvodnoga bića, jer se njegova bit, tj. iskonsko svrhovito “poieses”, još uvijek svodi na sredstvo održavanje puke opstojnosti, dovoljno je da ostane u ovoj našoj merkantilnoj eri u kojoj vlada identitet: biti znači imati, u kojoj se sve komercijalizira, sve postaje roba, dovoljno je da ostane u ovom nevremenu u našoj tehničkoj eri, u kojoj se tehnika i njezino sve uspješnije ovladavanje svijetom umjesto kao sredstvo čovjekova oslobođanja i humane egzistencije uzima kao svrha, te na taj način njime vlada, produbljuje ga i otuđuje od njegove biti kao slobodnoga i univerzalnoga bića (a da se ne govori o alternativni kojoj tehnika prijeti sveopćim razaranjem i uništenjem), dovoljno je da ostane u ovom vremenu u krizi kada su svuda potreseni temelji svega, u ovoj krizi u kojoj smo konačno pred dilemom: ili besmisao u krugovima i alijeniranost (a moguće je i potpuno uništenje), ili smisljeno bivanje u budućnosti koje treba izboriti.

Time što je sada rečeno nikako se ne žele negirati pozitivne strane društvenoga napretka, nego se želi ukazati na opasnost koju sobom nosi napredak, na mogućnost da dehumanizira i otuđuje ako se svede samo na materijalno, ekonomsko i tehničko područje, ako se zapuste duhovne i humane vrednote. Filozofija u tom sklopu, kao kritika postojećega i glasnik novog, ima biti vjesnikom obrata, misao vodilja proizvođenja jednoga doista ljudskog svijeta, valja da ide do korijena zbiljskih problema, zabluda i dilema suvremenoga čovjeka i društva, treba otkriti njihove uzorke i bit i argumentirano ih osvijetliti, te da ukaže na realnu mogućnost prevladavanja i nadilaženja (naravno, pred njim je i zadaća da filozofijski analitičnije razjasni kako, na koji način ona treba i može biti misao prakse). Da bi se prevladali bitni problemi suvremenoga svijeta, mora u njegovim temeljima ležati mogućnost toga prevladavanja, a to je, kako je već rečeno, u praksi kao iskonskom “poieses”, kao osmišljenom, i konkretnom, permanentnom proizvođenju humanoga svijeta, čovječnoga čovjeka i autentičnoga ljudskog života.

Filozofsko-teološki dijalog s Marxom T. Vereša

Djelo filozofa i teologa *Tome Vereša* o dijalogu s *K. Marxom* s filozofijsko-teološkoga stajališta, odnosno o dijalogu između kršćana i marksista doživjelo je drugo izdanje, budući da je već prvo pobudilo znatan interes. Iako se kod nas svojedobno o dijalogu između marksista i kršćana dosta raspravljalo i pisalo, i s marksističke i s kršćanske strane, Verešov rad je, koliko nam je poznato, prvo i do sada jedino sustavno djelo (u obliku knjige) o toj tematici. Pojava drugoga, proširenog i dopunjenoga izdanja ove knjige tim je opravdanija, budući da istovremeno ispunjuje izdavačku prazninu i služi kao poticaj novim nastojanjima na tom području.

Verešov rad koncipiran je tako da obrađuje stožerne točke Marxova djela, ali i ključne momente njegova života i duhovnoga razvoja, nastojeći tako ocrtati Marxa kao iznimnoga, osebujnog čovjeka, ali ipak situiranoga u jedan povijesni sklop, i time barem naznačiti složene veze između Marxa čovjeka, njegova povijesnoga vremena i njegova djela. Ne zadržavajući se posebno na dokumentarnim biografskim momentima, valja naglasiti da je autor pregnantno obradio osnovne probleme Marxova opusa – problem otuđenja kao posvemašnjega čovjekova otuđenja od njegove univerzalne, proizvodne, slobodne ljudske biti, na ekonomskom utemeljeno socijalno, političko, religijsko, filozofijsko, moralno i umjetničko otuđenje, kao i problem prevladavanja otuđenja revolucionarnom praksom, ozbiljenjem filozofije u povijesnoj praksi i u znanosti povijesti.

Obrada svih ovih problema korektna je i argumentirana. No, ipak joj se može uputiti poneka primjedba. Pozitivnim ocjenjujemo Verešovo problematiziranje Marxovoga koncepta prevladavanja filozofije u znanosti povijesti, što je Marx zajedno s Engelsom nagovijestio u *Njemačkoj ideologiji* ("Mi poznajemo samo jednu jedinu znanost, znanost povijesti"). Iako takva sveobuhvatna znanost koja bi obuhvatila čovjekov budući povijesni svijet, dakle i prirodu, ne bi bila nikakva posebna znanost – niti deskriptivna historiografija, niti futurologijsko predviđanje i programiranje budućeg, doista se teško oteti dojmu o stanovitoj pozitivističkoj njenoj konotaciji koja podsjeća i u vezi je s Engelsovim shvaćanjem budućnosti filozofije samo kao "nauke o mišljenju i njegovim zakonima" i o njenom rastvaranju u pozitivnoj znanosti o prirodi i povijesti.

U Marxovu pak pristupu religijskom fenomenu nije dovoljno uočeno i kritički osvijetljeno Marxovo shvaćanje religije ne samo kao otuđenje nego i kao prakse-proizvodnje, o čemu se nedavno polemiziralo i kod nas. Marx je naime u *Grundrissima*, govoreći o teorijskoj metodi (metodi političke ekonomije) naznačio specifičnost religije kao posebnoga načina prisvajanja svijeta koji se razlikuje od misaono-teorijskog, znanstvenog, umjetničkog, praktičko-duhovnog, dakle, implicite odredio njen značaj kao aktivan, proizvođači (praksa) nasuprot pasivnom (odraz), iako nije razradio tu specifičnost u odnosu spram ostalih spomenutih. Ta naznaka u

Grundrissima glasi: "Cjelina, kako se pojavljuje u glavi, koja prisvaja svijet na jedini način koji je moguć, na način koji je drukčiji od umjetničkog, religioznog, praktičko-duhovnog prisvajanja toga svijeta". (K. Marx, *Temelji slobode*, Naprijed, Zagreb 1974., str. 27.).

Valja usput spomenuti da u marksističkoj orijentaciji ima opredjeljenja za takvu poziciju, koja ne odbacuje Marxovu teoriju alijenacije i uvažava pristup religiji kao društveno-povijesnoj činjenici i potrebu kritike njenih socijalnih klasnih uvjeta, ali religiju shvaća u širem sklopu i uzima u obzir i onto-antropo-psihičke čovjekove datosti, tj. potrebu za transcendiranjem, za cjelinom i smislom, i čovjekovu aktivnu, proizvodnu, stvaralačku narav.

S dijaloškoga stajališta najznačajnijim čini se posljednje poglavlje knjige "Smisao marksističko-kršćanskog dijaloga". Nakon povijesnoga prikaza razvoja toga dijaloga, autor ukazuje na njegovu povijesnu nužnost i na njegov smisao kao razabiranje i sabiranje bitnih mogućnosti zajedništva. Dijalog je imperativ "vremena svijeta", kaže autor, ponajprije stoga, što nastaju homogene društvene cjeline u kojima su vladali jedinstveni sustavi spoznaja i nazora, jedinstvena shvaćanja svijeta i čovjeka koja su se prenosila na generacije putem odgoja i bila opće obvezatna. S raznim drugim nazorima nepomirljivo se polemiziralo u svrhu apologije vlastitih, ukoliko se s njima uopće došlo u bilo kakav dodir.

Danas, međutim, pojedini narodi i kulture uslijed tehnološke revolucije i moćnih sredstava komunikacije nisu više odijeljeni, već su svi susjedi upućeni jedni na druge. Pojedini narodi i društvene skupine sa svojim nazorima i vrednotama stopljeni su u jednu univerzalnu povijest te nisu više autarhične cjeline s partikularnim povijestima, nego pojedini osebujni momenti u cjelini svijeta, prisiljeni da koegzistiraju s drugim osobenostima. Ni jedna društvena skupina nema mogućnosti da, bilo uvjeravanjem ili propagandom, bilo putem sile pridobije druge za svoje nazore i vrednote, te zato u današnjem univerzalističkom i istovremeno pluralističkom trenutku svjetske povijesti, dijalog ostaje kao jedini mogući, ljudski prihvatljiv način koegzistiranja između različitih nazora i projekata svijeta. S druge strane, za razliku od prošlih vremena, ljudska spoznaja i iskustvo toliko su narasli da je nemoguće njihovo sabiranje u isti životni vidokrug u pojedinim društvenim grupacijama, a kamoli pojedincima.

Stoga se danas ne može izgraditi cjelovit nazor na svijet koji bi bio povijesno apsolutno adekvatan, koji bi potpuno odgovarao današnjem stupnju razvitka, u tom smislu da se ni u čemu ne bi trebao dopuniti drugima, teza je s kojom se u osnovi možemo složiti.

Nadalje, izlažući teorijske temelje i smisao dijaloga između kršćana i marksista, Vereš zajedno s *Girardijem* iznosi shvaćanje da nema apsolutne kontradikcije između antitetičkih parova: kršćanski teizam-marksistički ateizam i kršćanska eshatologi-

ja – marksistički odnos spram budućnosti. Kažu (*Girardi, Vereš*), ako je kontradikcija odnos dviju pozicija od kojih jedna potvrđuje ono što druga niječe, onda u spomenutim parovima kontradikcije nema, budući da se ne radi o istom Bogu (bogu), odnosno barem o istim oznakama toga pojma u kršćanskoj afirmaciji i u marksističkoj negaciji, koja nije bitna značajka, fundamentalna teza marksizma, iako su marksisti kritizirali religiju i negirali Boga, već je to isticanje u prvi plan čovjeka i humanizma. A kršćanski Bog, Bog evanđelja nije shvaćen kao konkurent čovjekov, već u svojoj povijesnoj pojavi kao ljubav prema čovjeku i služba čovjeku.

Što se tiče relacije kršćanska eshatologija-marksistički stvaralački odnos spram budućnosti, također se nastoji pokazati, da ni tu nema apsolutne kontradikcije.

Kršćani se nadaju i očekuju Kristov ponovni dolazak na svijet, njegovu Parusiju na svršetku svjetske povijesti, što ih otvara prema “apsolutno novoj budućnosti” (*K. Rahner*) i potiče, a ne paralizira njihovu povijesnu akciju. Ta obećana budućnost nije gotova, statička vrijednost nego se odvija kroz povijest, pa stoga u njezinom ozbiljenju treba kršćanski djelatno sudjelovati, a ne je samo pasivno očekivati.

Marksisti pak hoće izboriti slobodnu humanu budućnost koja se ne može, međutim, postići samo racionalnom organizacijom društva i tehničkim ovladavanjem prirodom, ne može se “dogmatski anticipirati”, futurološki programirati i predvidjeti (osim mogućnosti nepredviđenog), nego samo nazirati, djelatno nadati joj se. Dakle, i marksizam i kršćanstvo koji sebe tako shvaćaju, odnosno kršćani i marksisti u svojim shvaćanjima budućnosti kao stanovite skrivenosti, neizvjesnosti i čovjeka kao bića bitno okrenuta prema takvoj budućnosti, iz te budućnosti upućenoga na aktivnu stalno smisleno sebe – prevladavajuću sadašnjost, i bez obzira na razlike koje tu ostaju, ili upravo zato, imaju realnu podlogu i predmet svojih dijaloških susreta i diskusija.

I na kraju, ako se osvrnemo na Verešov dijaloški način mišljenja, možemo ga pozdraviti, jer je po svojoj biti destrukcija metafizičkoga mišljenja, kao metode, i jer je humano prihvatljiviji od dogmatičkih, nedijalektičkih shvaćanja marksizma i kršćanstva, s jedne i druge strane, koja su apsolutno kontradiktorna i nepomirljiva, i koja se u životnoj praksi izražavaju ljudski neprihvatljivom mržnjom i fanatizmom.

Religija i društvo (zbornik)

Sve skupljene tekstove predavanja održanih na tribini Društvenoga doma SSRNJ u Zagrebu, a objavljenih u zborniku *Religija i društvo*, objedinjuje opća tematika – fenomen religije i religioznosti, prije svega *bic et nunc*. No, unutar te opće teme prilozi se tematski i teorijsko-metodologijski razlikuju. Zato su podijeljeni u tri tematske cjeline: Teorijsko-metodologijska pitanja, Religijska situacija u jugoslaven-skom društvu, te Crkva i država u suvremenosti. Oni se kreću u dijapazonu od teorijski koncipiranih i filozofijski produbljenih, preko empirijsko-sociologijski zasnovanih i prezentiranih, zatim sociografskih i politologijskih, do real-političkih. Naravno, ovo rubriciranje ne valja doslovno i strogo uzeti u smislu da je svaki tekst striktno supsumiran pod jedan od ovih pristupa.

Branko Bošnjak u izlaganju “Fenomen religije danas”, ispravno naglašava da pojam “danas” implicira i prelama u sebi i ono prošlo po čemu jest i ono buduće koje je kao mogućnost također u njemu prisutno i djelatno. To se odnosi i na “danas” religije. Kao ono bitno religije danas (i u nas) ističe princip privatnosti religije, odnosno pravne odvojenosti institucija države i crkve. Podsjećajući na historijat toga odnosa koji počinje s *Augustinovim* djelom “O božjoj državi”, a slijedeći klasike marksizma (*F. Engels*) koji su u rješenju toga problema istakli primjer Pariške komune, autor smatra da je to dobro rješenje, jer se država time emancipira od utjecaja religijske institucije, s time da Crkva zadržava svoja prava i slobodu na duhovnom, religijskom području, a oslobađa se problema društva koje treba rješavati država. Crkveni službenici imaju pravo sudjelovanja u rješavanju društvenih problema kao građani, ali vjerska ustanova kao ustanova je iz toga izuzeta. No, ovdje valja uzgred napomenuti da se u provođenju ovoga zakonski reguliranoga principa u život, javljaju neki problemi i nesporazumi. Naime, radi se o tome da postoji razvijena socijalno-politička doktrina, osobito Rimokatoličke crkve, s kojom u skladu Crkva želi djelovati, a što prelazi okvire zadovoljavanja samo vjerskih potreba vjernika.

Ne manje značajno u ovom izlaganju jest autorovo zauzimanje za toleranciju, dijalog i suradnju vjernika i nevjernika, a nasuprot isključivosti i fanatizmu. Bez obzira na razlike u odgovorima na meta-fizička pitanja, na koja je uz racionalne, agnostičke, ateističke odgovore, moguć i odgovor “logike srca” (*B. Pascal*) tj. vjerovanja, ljudi različitih uvjerenja i ideja trebaju dijalogom i suradnjom razvijati i ozbiljiti ideju antropokracije, tj. da se zajednički angažiraju na razvijanju dostojanstva, prava i slobode čovjeka, u jednu riječ, na humaniziranju svoga zajedničkog življenja.

Marko Kerševan u prilogu “Aktualnost Marxove kritike religije danas” sagledava aktualnost te kritike na tri značajna područja: najprije kao kritike suvremene društvene stvarnosti, a zatim je relevantna za sam marksizam i za kršćanstvo. Polazeći od Marxova određenja religije kao alijenacije u društvenim uvjetima života, ali i kri-

tike te alijenacije, te kao izraze stvarne bijede, ali i protesta protiv nje (religija kao “duša svijeta bez srca”, “imaginarno cvijeće na lancima”), autor s pravom ukazuje da je religija i u suvremenom svijetu, također i socijalističkom, još uvijek otuđenom i ne-humanom, određen pokazatelj i odgovor na postojeću društvenu bijedu i otuđenost. Prema tome aktualan je Marxov apel da kritika neba preraste u kritiku zemlje.

Relevantnost Marxove kritike religije za sam marksizam proizlazi iz kritike religije kao klasno-političke činjenice, kao državne religije, kao kritike vlasti religije, ali i religije vlasti. A za autentično kršćanstvo i njegov povijesni novum, njegovu orijentaciju na čovjeka kao čovjeka (pojedince, osobu) i njegov spas (a ne kao Grka i Židova) značajna je i poticajna Marxova humanistička kritika, čija je bitna dimenzija kritika religije, odnosno kritika politike, prava i države, te afirmacija čovjeka i nove zajednice u kojoj je “slobodan razvoj svakoga uvjet slobodnoga razvoja sviju”.

U drugom dijelu izlaganja Kerševan otvoreno i produbljeno raspravlja, po našem mišljenju, bitno pitanje: je li Marxova kritika religije i njegovo ateističko opredjeljenje (moguće i agnostičko, budući da postavljanje meta-fizičkoga “posljednjeg pitanja” smatra besmislenim i bezrazložnim), te njegova vizija novog humanog društva, odlučno odriče mogućnost postojanja i bilo kakve vrijednosti religije? U odgovoru na to pitanje, autor podsjeća na Marxovo određenje religije (u *Grundrisse*) i kao jednoga od načina društvene proizvodnje kojom čovjek prisvaja svijet. Ako je tako, onda se ni religija ne smije isključiti iz opće dinamike društvene proizvodnje kojom čovjek zadovoljava svoje potrebe, a o čemu je Marx u “Njemačkoj ideologiji” napisao: “Zadovoljena prva potreba, akcija zadovoljavanja i proizvedeni instrument za zadovoljavanje potiču nove potrebe – i to proizvođenje novih potreba jest prvi historijski čin”.

Religijsko transcendiranje postojećega empirijskog fakticiteta, religijski odgovori na bitna čovjekova meta-fizička pitanja, jedan je od mogućih ljudskih načina transcendiranja (pored umjetničkoga i filozofijskoga), koji bar kod nekih psiho-konstitucija, postaje nova potreba i nova dimenzija života.

Prema tome, osnovano zaključuje autor, u horizontu i na tragu Marxova mišljenja i vizije moguće je smjestiti i transformiranu religiju koja ne bi bila samo predmet kritike i negativno vrednovana (dakako, ako bi u budućem društvu s pozitivnim društvenim promjenama izgubila svoje povijesne, klasne, političke nanose i kao društveno epifenomenalna, osobna, bila jedan od čovjekovih odnosa spram svijeta, života, naročito smrti).

Esad Ćimić u prilogu “Mogućnosti marksističkog pristupa religiji”, ostaje na tragu svojega kritičkog, kreativnog pristupa Marxovu pristupu fenomenu religije. Tako se i po njegovom mišljenju, uspostavlja autentično marksistički (a dodali bismo i postmarksistički) pristup i Marxovu pristupu religiji, i religiji samoj. On ispravno upozorava da se u tu svrhu Marxove izreke o religiji u različitim kontekstima treba-

ju sagledati iz cjeline djela *Karla Marxa* kao socijalnoga filozofa i kritičara otuđenoga klasnog društva i zastupnika promjena toga društva u novo humano društvo, a ne samo kao kritika religije kao otuđenja i koju, dakle, ne tretira izdvojeno od ostalih oblika duha u određenom socijalnom kontekstu, već kao jednu od praksi-proizvodnji (pored umjetničke i moralne npr.) kojima se čovjek na stanoviti način suočuje sa svijetom i prisvaja ga.

Srdan Vrcan u izlaganju "Mladi i religija danas" napominje na početku da je naslovljena tema veoma široka i naglašava da će joj pristupiti sa sociologijskoga stajališta što, dakako, implicira određene zahtjeve kojih se treba pridržavati. To prije svega znači da treba uvažavati i nepristrasno znanstveno elaborirati iskustvene činjenice, odnosno rezultate empirijskih istraživanja fenomena religioznosti i nereligioznosti suvremene mlade generacije. To je zahtjev etike poziva, ističe ispravno Vrcan, što mu i daje moralni i intelektualni dignitet, bez obzira na neka mišljenja iz Crkve (i politike) koja bi valjda htjela da crkvene (i državne, op. N. S.) vlasti daju imprimatur sociologijskoreligijskim istraživanjima i objavljivanju rezultata.

U metodologijskom napatku autor upozorava da znanstveni, sociologijski pristup religiji implicira metodički ateizam, tj. tretiranje religije kao ljudske, ovozemaljske, povijesno-društvene, kulturne, moralne i psihološke činjenice. S time se u osnovi možemo suglasiti, s napomenom da bi preciznije bilo govoriti o metodičkoj skepsi koja religiju promatra kao ljudski proizvod, bez obzira na eventualno njezino božansko podrijetlo i posredovanje.

Unutar sociologijskoga pristupa tematiziranom odnosu, autor precizira vlastiti pristup. To je pristup koji problem odnosa mladih prema religiji ne smještava u okvir procesa sazrijevanja mladih. Zatim, ne svodi ga na problem odvajanja mladih od religije s obzirom na funkcioniranje suvremene obitelji ili crkvene zajednice, niti ga promatra samo kao sastavni dio uloge i položaja religije u dinamičnom industrijskom i postindustrijskom društvu, već je to pristup što odnos mladih prema religiji promatra u društvu koje je u posvemašnjoj krizi – ekonomskoj, socijalnoj, moralnoj, vrijednosnoj, a što određuje konkretne društvene i kulturne okvire postojanja i kreiranja religioznosti mladih *bic et nunc*.

Kao i svaka kriza, tako i ova nosi sobom mogućnost otvaranja nekih novih horizonata zaključuje ispravno autor, pa tako i okretanje prema religiji i Crkvi, njezinoj tradiciji kao odgovorima na krizu, te u tom smislu religija može u životu dijela mladih igrati značajnu ulogu. No, istraživanja pokazuju da i statistički značajan broj mladih živi izvan dodira i utjecaja religije, te na krizu i probleme reagira nezavisno od religije i Crkve.

Možemo se suglasiti s Vrcanom da smjer i okviri rasprave o povezanosti društvene krize i religije zavise od pretpostavki od koji se polazi, tj. od polaznih shvaćanja krize i religije, što ih autor korektno iznosi. Prihvatljivo je i njegovo određenje

društvene krize i krize u Jugoslaviji kao globalne i specifične društvene pojave, strukturalno uvjetovane koja u svoje vrtloge uvlači i ugrožava sve sfere suvremenog života – ekonomsku, socijalnu, političku, kulturnu i religijsku, i koja kao takva, osim mogućnosti stagnacije, involucije i regresa, nosi i mogućnost otvaranja, njezina prevladavanja i novog napretka. To vrijedi i za religiju i njezinu krizu, s napomenom da odnos religije “per se”, njezine onto-antropologijske dimenzije i njezine povijesnosti, ostaje otvoren i da se može odgovoriti i drugačije od Vrcana, tj. u smislu određene dijalektičke veze, ovih dviju dimenzija.

Š. Babić, Lj. Plačko i N. Dugandžija u prilogu “Religijska situacija u zagrebačkoj regiji” iznose rezultate novih empirijskih istraživanja koja Odjel za proučavanje ateizma i religije Instituta za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu ponavlja u određenim vremenskim razmacima. Podaci iz ovoga istraživanja o prihvatanju kod populacije crkvenoga angažmana u društveno-političkom životu i školstvu, o upućenosti u marksističko tretiranje religije, o praćenju i aktivnom odnosu prema društveno-političkim događajima, o informiranosti i zadovoljstvu odnosima države i Crkve kod vjernika i nevjernika i dobiveni rezultati, iako nadaju neke mogućnosti, ne upućuju na zagaraniranost neophodnoga unapređenja i razvoja ideje i prakse dijaloga i suradnje u suživljenju vjernika i nevjernika. Stoga se na realizaciji te ideje trebaju angažirati sve društvene snage.

Zdenko Roter u prilogu “Religijska situacija u Sloveniji i fenomeni klerikalizma” naslovljenu temu izlaže na temelju empirijske evidencije dobivene redovitom godišnjom sondazom javnoga mnijenja u Sloveniji što traje još od 1968. godine. U sklopu ispitivanja javnoga mnijenja o društvenim problemima u Sloveniji redovito se postavlja set pitanja o religiji, o participaciji na vjerskim obredima, o sadržajima vjerovanja, o stupnju identifikacije s crkvenom doktrinom. Na osnovi tih podataka Roter je dinamiku religioznosti i nereligioznosti u Sloveniji podijelio u dva razdoblja; od 1976. do 1978. i od 1978. do 1984. godine. Za prvo razdoblje karakteristično je značajno opadanje broja vjerujućih (kojega pretežno čini radništvo i seljaci) sa svim simptomima procesa sekularizacije (što općenito ide uz proces urbanizacije i racionalizacije, povišenja obrazovanja i standarda, te promjene socijalne strukture u razvijenijim zemljama), tj. opadanje autoriteta religijskih vjerovanja i organizacije te disolucije dogmatskoga sustava, tako da je autor u svemu tome vidio kraj mita o katoličkoj Sloveniji. Za drugo razdoblje značajan je ponovo stanovit porast religioznosti tj. broj vjernika (za 5–7%). Polazeći od ispravnog shvaćanja o bitnoj povezanosti društveno-ekonomske stvarnosti i njezine duhovne artikulacije u koju svakako spada i religija, autor to objašnjava društvenim promjenama u tim kriznim godinama i znatnim povećanjem kritičnosti u promatranju te stvarnosti kao jednom mogućom reakcijom na nju.

Što se pak klerikalizma tiče, kaže Roter, ako ga odredimo kao aktivnost crkvenih organizacija i kadrova koja je usmjerena na rušenje društveno-ekonomskoga i političkoga sustava i teži osvajanju političke vlasti, monopolu institucija Crkve ili

njezinom razmjernom participiranju u vlasti, onda je klerikalizam u Sloveniji zanemariv. Svaka kritika društva koja dolazi iz Crkve nije po tim kriterijima klerikalistička, zahvaljujući u velikoj mjeri prilično fleksibilnoj i tolerantnoj politici Socijalističkoga saveza Slovenije prema religiji i Crkvi što ih ne tretira a-priori patološkim i politički negativnim fenomenima, nastavljajući tako demokratsku tradiciju Osvobodilne fronte iz NOB-e.

Sergej Flere u izlaganju "Rasprostranjenosti i prihvatanje pravoslavlja danas" konstatira najprije u istraživanjima utvrđenu manju rasprostranjenost pravoslavlja i religioznost pravoslavnih naspram katolicizmu i islamu. Uzroke tome autor ne vidi u nekim bitnim doktrinarnim razlikama između pravoslavlja i katoličanstva. Kako kaže, te razlike su u vezi s unutarnjom duhovnom jezgrom pravoslavlja za koju je značajna snažnija veza između *konfesije* i *ethnosa* u srpskom pravoslavlju nego u drugim konfesijama. Srpska pravoslavna crkva osnovana je u vrijeme srpske feudalne države, pa je na početku bila izrazito feudalna organizacija. Tek propašću srpske feudalne države i odlaskom Turaka Crkva postaje reprezentant naroda, mitizirajući pritom srednjovjekovnu srpsku državu i vlastelu. Taj smjer njezina razvoja osobito se razmahao u 19. stoljeću procesom nacionalnoga srpskog konstituiranja, a što je potrajalo sve do Drugoga svjetskog rata. U uvjetima okupacije Srpska pravoslavna crkva lojalna je okupacionim vlastima i kvislinzima, a Sveti Sinod osuđuje NOP. To proizlazi iz njenoga stava prema državi, naglašava Flere, kojoj, za razliku od katoličke, priznaje primat. U daljnjem pojašnjavanju razlika između pravoslavlja i katolicizma ima nekih njegovih diskutabilnih teza kao npr. da je u prirodi Rimokatoličke crkve, za razliku od pravoslavnih, da bude *ecclesia militans*.

Uzrok sekularizacije i ateizacije pravoslavnih u kontekstu širih društvenih zbivanja vidi u nespремnosti Srpske pravoslavne crkve da u slobodnoj državi bude izvan oficijelne kulture i politike, tj. da, kada joj se oduzme uloga nositelja nacionalne ideologije, ona ne nalazi svoje mjesto u društvu i kulturi.

No, u posljednjih desetak godina evidentne su u srpskom narodu promjene u odnosu prema tradicijskom pravoslavlju. Situacija opće društvene krize uputila je dio ljudi da oslonac traže u Srpskoj pravoslavnoj crkvi, a u tom sklopu krize, naročito situacija na Kosovu kao jedan od motiva što pogađa srpsku nacionalnu svijest i podsvijest. U toj kriznoj situaciji ako potraje, autor vidi i budući uzrok obraćanja Srbije takvom pravoslavlju i nacionalnoj Crkvi, što izgleda previše generalizirano, ali prihvatljiv je njegov stav o potrebi depolitiziranja pravoslavlja kao i religije uopće i njezino pretvaranje u privatnu stvar čovjeka. Zato je potrebna i društvena akcija, tj. demokratizacija društva u cjelini i u sklopu toga i odnosa prema religiji i crkvi.

Nijaz Duraković u izlaganju "Muslimani od religijskog do nacionalnog" ne ulazi posebno u problem etnogeneze i imena Muslimana, gdje se obično polazi od bogumilstva i islamizacije u Bosni i Hercegovini, već naglašava da je islam tamo primio mnoge specifične karakteristike i prilagodio se postojećim običajima koje je

zatekao, a što se očituje u religijskom ceremonijalu, nadgrobnim spomenicima sličnim stećcima, arhitekturi. Austrougarska okupacija Bosne i Hercegovine i teokovine zapadne kulture što ih ona donosi, i usprkos taktu spram Muslimana, znači velik preokret za njih, tj. psihološki šok, nesnalaženje što vodi u zatvaranje u patrijarhalnu kulturu i vjeru, do izdvajanja te do konzervativizma i stanovitoga fatalizma.

Upravo to prouzročuje usporenje procesa nacionalnoga osvještavanja Muslimana koje počinje kasnije nego kod ostalih južnoslavenskih naroda (tj. na prijelazu 19. u 20. stoljeće u oporbi s feudalizmom i klerikalizmom). U prijeratnoj Jugoslaviji i u II. svjetskom ratu srpska i hrvatska buržoazija imaju hegemonističke pretenzije na Bosnu i Hercegovini, te Muslimane smatraju samo vjerskom grupacijom koju treba nacionalno odgojiti i vratiti matičnoj (srpskoj ili hrvatskoj) naciji zbog njihove navodne povijesne krivnje koja se veže uz turska osvajanja, stereotipne prevrtljivosti itd. Autor zatim naširoko izlaže ispravno rješenje nacionalnoga pitanja Muslimana i nacionalne ravnopravnosti pojavom komunističkog pokreta na našim prostorima, bez obzira na početna lutanja, u NOB i u socijalističkoj samoupravnoj Jugoslaviji.

Ilija Aceski u prilogu "Religijska situacija u SR Makedoniji" na osnovi, doduše, jedinoga istraživanja religioznosti mladih u Makedoniji, i u usporedbi s rezultatima istraživanja u drugim sredinama, iznosi neke značajke stanja u Makedoniji. U situaciji opće krize za Makedoniju je karakteristično povlačenje mladih u privatnost i indiferentnost spram religijskih (ali i političkih) problema, te znatno manji broj (10%) uvjerenih vjernika (kao i odlučnih ateista) nego u drugim sredinama (u Hrvatskoj npr.).

Osnovna je karakteristika upravo te skupine mladih vjernika disolucija dogmatškoga sustava. A što se tiče radničke omladine, njoj je u odnosu na ostale omladinske segmente (učenički) primijećena stanovita zatvorenost prema pripadnicima drugih vjerskih zajednica i nacionalnosti (samo 20% ispitanih mladih radnika odgovorilo je potvrdno na pitanje je li bi stupili u brak s pripadnicima drugih vjerskih zajednica ili nacija).

Vjekoslav Grmič u prilogu "Duh i riječ koncila" sažima koncilske inovacije i njihov društveni značaj. Može se reći da je to, uslijed imperativa društvenih promjena, nastojanje na otvaranju prema svijetu i osuvremenjenju Crkve.

Koncil želi pozitivno vrednovati napredak svijeta i snositi suodgovornost za njegovu sudbinu te stoga s njim stupiti u iskren dijalog. I to (uz dijalog u samoj Crkvi), kako s drugim kršćanima i nekršćanskim vjernicima, tako i s ateistima (i s onima marksističke provenijencije). Pretpostavka je takvoga dijaloga priznavanje autonomije svijeta, socijalnoga i kulturnoga pluralizma, napuštanje klerikalizma i nevezivanje uz bilo koji društveno-politički i ekonomski sustav. Zato je neophodno osuvremenjivanje teologije i njezino otvaranje za suradnju sa suvremenom znanošću i ostalim oblicima duha.

Ivica Maštruko u izlaganju "Socijalno-politička doktrina Katoličke crkve" analizira iscrpno crkveno socijalno učenje i njegov razvoj, osobito s obzirom na odnos spram "izama" te radničkoga pitanja i pokreta. Zatim raspravlja i o stavovima pape *Ivana Pavla II.* o tim problemima u kontekstu suvremene katoličke socijalno-političke doktrine.

Katoličko je socijalno učenje doživjelo znatnu transformaciju, što možemo pratiti u službenim dokumentima Crkve. I to od napada na kapitalizam sa stajališta srednjovjekovnoga staleškog poretka, preko apologije kapitalizma (papa *Lav XIII.* i njegova čuvena socijalna enciklika *Rerum novarum*) do distanciranja od njega. A prema socijalizmu i komunizmu prešla je put od anateme do tolerancije, tj. do njihova uvažavanja kao društvenoga realiteta (od *Ivana XXIII.* do *Ivana Pavla II.*). Iako njihove teorijske principe (marksizam, a pogotovo ateizam) ne prihvaća, ova nova orijentacija, u sklopu koncilskoga otvaranja Crkve prema svijetu, dopušta ipak mogućnost opreznoga dijaloga s njima (II. vatikanski sabor, papa *Pavao VI.*). Papa Ivan Pavao II. nedvoumno i odlučno odbacuje sve "izme" kao kriva učenja, pokrete i poretke kao suprotne kršćanskim zasadama a praktično, on je ipak realist, svjestan nužnosti koegzistencije različitih projekata svijeta i društveno-političkih sustava, pa onda i stanovite suradnje među njima. Ukratko, doktrinarno tvrd i nepopustljiv, a u praktičnom odnosu iako kritičan, ne i nepomirljiv, štoviše – taktičan.

Vjekoslav Cvrle u izlaganju "Dvadeseta obljetnica potpisivanja Protokola između Svete Stolice i SFRJ" ističe povijesni značaj toga čina koji je uslijedio nakon četrnaestogodišnjega prekida odnosa, a do kojega je došlo zbog nastalih negativnih vatikansko-jugoslavenskih odnosa u vrijeme pape *Pia XII.* neposredno poslije završetka rata. No, koncilsko otvaranje Crkve prema svijetu, također prema nesvrstanoj socijalističkoj Jugoslaviji, i s tim povezana promjena stava domaćega episkopata s jedne strane, što je svakako pozitivno odjeknulo u Jugoslaviji, a zatim i samoupravni sustav u Jugoslaviji koji ostavlja dovoljno prostora i za djelovanje vjerskih zajednica, doveli su do potpisivanja protokola koji je otvorio novu, dijalošku stranicu u vatikansko-jugoslavenskim odnosima.

Radovan Samardžić u prvom dijelu izlaganja "Aktualni odnosi države i crkve u SFRJ" iznosi teorijske i praktičke pretpostavke rješavanja odnosa društvo – religija, odnosno država – crkva. To je prije svega čin odvajanja crkve i države u suvremenom demokratskom svijetu čime religija postaje opće pravo čovjeka na slobodu savjesti i uvjerenja. U drugom dijelu govori o historijatu toga odnosa u predratnoj Jugoslaviji, zatim u uvjetima drugoga svjetskog rata i u socijalističkoj Jugoslaviji, tj. od statusa Crkve kao specijalne ustanove i nepotpune odvojenosti od države, preko progonjenih i državnih crkvi za vrijeme rata, što proizlazi iz povijesnih podvojenosti naših prostora, do poslijeratnoga konfronta i slobodnoga položaja Crkve kao vjerske ustanove u samoupravnom socijalističkom sustavu, a što je utemeljeno na načelnom stavu SK prema religiji još od predratnih dana (treći dio). U četvrtom dijelu izlaganja autor ukazuje, možda prenaplašeno na neka suvremena kontroverzna

kretanja i nesporazume u odnosima Crkve i države u Jugoslaviji što je, po njegovu mišljenju, prouzročeno isključivo pokušajem revalorizacije i revitalizacije javnih (političkih) funkcija religije. No, sva kretanja i nastojanja u crkvama ne svodi na ovaj reakcionaran i konzervativan val, već je svjestan i nekih modernih i progresivnih crkvenih, osobito teologijskih struja, religiozno i moralno motiviranih, s kojima je moguće uspostaviti dijalog, naravno, s nedogmatskih i nesektaških, humanističkih i demokratskih pozicija. Isto tako svjestan je da religija i crkva nisu primarni problem suvremenoga društveno-političkog trenutka u Jugoslaviji, već su to vitalni ekonomski i socijalni problemi.

I da zaključimo. Iako se prilozi, kako smo, nadamo se, prikazali, međusobno prilično teorijsko-metodologijski razlikuju, iako u njima ima i nekih diskutabilnih shvaćanja i stavova, iza kojih redakcija ne mora stajati, ipak im je svima zajedničko i prihvatljivo nastojanje da se problem religije i religioznih ljudi rješava na Ustavom utvrđeni humanistički i demokratski, dijaloški način, s ciljem humanijega zajedničkog življenja vjernika i nevjernika.

Camilo Torres – kršćanin u službi revolucije M. Oršolića

I

Iako nam je ova knjiga dospjela u ruke sa stanovitim zakašnjenjem, čini se da je ipak ne bi trebalo prešutjeti. Riječ je, naime, o instruktivnom primjeru kolumbijskoga svećenika *Camila Torresa* koji je, boreći se s puškom u ruci, pao za stvar revolucije. Knjiga je podijeljena u tri dijela. U prvom dijelu, *Katolička crkva i suvremeni proletarijat*, autor iscrpno iznosi genezu odnosa opterećenoga međusobnim optužbama stvorenim zbog samoobrane. “Međusobna propagandistička klevetanja mnogo su više doprinijela nego što se obično misli kompliciranju odnosa između katoličke crkve i suvremenog proletarijata... Antikomunistička propaganda samo je kao po zakonu spojenih posuda pothranjivala anticrkvenu i antireligijsku kampanju unutar komunističkog svijeta kao i obrnuto”. Taj se jaz smanjio s crkvene strane počevši od enciklike pape *Ivana XXIII*. “Mater et magistra” i Drugoga vatikanskog koncila, ali evolucija stavova Crkve nije rezultat samo promijenjene situacije u njoj, naglašava autor, nego je prouzročena i situacijom unutar proletarijata (socijalističkoga svijeta). Crkva je zauzimala pozitivnije stavove prema nekim elementima marksističkoga nauka usporedno s destalinizacijom i dedogmatizacijom.

Marko Oršolić je historijat tematiziranoga odnosa ispravno podijelio na nekoliko razdoblja. Prvo, od 1789. do 1891. godine (to jest od francuske revolucije do enciklike pape *Lava XIII*. “*Rerum novarum*”, izloženo je u stvarnoj povijesnoj retrospektivi, te kako je izraženo u papinskim dokumentima o socijalizmu i komunizmu. Sukob između Rimokatoličke crkve i proletarijata izbio je krajem 18. stoljeća u Francuskoj za vrijeme revolucije, a papinski dokumenti o društvenim pitanjima samo su taj sukob konstatirali, a ne prouzročili, kako se to obično misli. Po utemeljenom mišljenju protestantskih teologa iz grupacije “religioznoga socijalizma”, uloga Rimokatoličke crkve u Francuskoj bila je reakcionarna, dok su protestantske crkvene grupacije bile veoma aktivne u borbi za socijalnu pravdu. Suprotno, u Njemačkoj, luteranstvo igra integracionu ulogu u službi reakcionarnoga društva, a katoličanstvo ide u korak s liberalnijim društvenim stremljenjima.

Negativan stav socijalističkih vođa prema katolicizmu, upozorava autor, proizlazi otuda što je najčešće osnovan na francuskom primjeru, budući da su, kao i uostalom sam *K. Marx*, držali da će svjetska revolucija izbiti najprije u Francuskoj. Poslije Francuske revolucije dolazi do konsolidacije reakcionarnih režima koji u kršćanstvu vide moć što će čovječanstvo “spasiti” od revolucionarnoga (proleterskog) anarhizma. (Zato je na Bečkom kongresu 1815. godine alijansa evropskih reakcionarnih režima dobila atribut “sveta”).

Prvi papinski dokument koji spominje komunizam je enciklika pape *Pia IX.* iz 1846. godine "Qui pluribus". Pio IX. odbacuje komunizam jer se protivi "prirodnom pravu" (pravo na privatno vlasništvo). Socijalizam nije spomenut, budući da je tada izgledao spojiv s vjerom zato što se u napadu na nepravedni kapitalizam pozivao na Bibliju (njemački socijalist *Weitling*). Na Prvom vatikanskom koncilu jedna grupa biskupa zahtijevala je da Koncil zauzme stav prema socijalizmu, ali zbog vojne i političke situacije u Europi Koncil je ranije završio s radom i taj zahtjev nije razmatrao.

Drugo razdoblje odnosa Crkve i proletarijata povijesno je locirano od pape *Lava XIII.* do pape *Ivana XXIII.* Papinski dokumenti o socijalnim pitanjima toga razdoblja osuđuju socijalizam i komunizam više iz praktičnih razloga nego doktrinarnih, u namjeri da tako ojačaju kršćanski radnički pokret. Autor u stavovima Lava XIII. o položaju radnika nalazi i ona koja se podudaraju s Marxovim, iako su Marxova polazišta i argumenti drugačiji. Papa je zabrinut zbog materijalne bijede radnika uzrokovane religijsko-antropološkom ugroženošću, a Marx zbog te iste bijede nastale posredstvom konkretnih društvenih, političkih i ekonomskih struktura. Ako je tako, pitanje je kako je onda došlo do tako radikalnoga sukoba između Crkve i marksizmom prožetoga proletarijata? Na pitanje koje je postavio, Oršolić daje neke karakteristične, ali i produbljene odgovore. Donedavna je većina marksističkih mislilaca krivicu za taj sukob isključivo svaljivala na Crkvu, međutim, kaže on, radi se o tome da je i situacija unutar marksizma i radničkoga pokreta također izazvala spomenuti konflikt. Argumentirajući to, autor navodi nekoliko bitnih (i nepobitnih) činjenica. Najprije, poslije Marxove smrti, njegova se filozofija počela sve više, u različitim interpretacijama, udaljavati od njezina izvornoga smisla. Filozofija proletarijata počela se pretvarati u proleterku ideologiju koja se oslanjala na kasnije Marxove radove, jer su rani radovi, bez kojih se ni oni kasniji ne mogu ispravno razumjeti, bili izgubljeni. To udaljšavanje od autentičnoga Marxa osobito se očituje u marksističkoj teoriji religije, a pogotovo se izrazilo za vrijeme *Staljina* koji je Marxovu kritiku religije simplificirao i dogmatizirao do teško shvatljive mjere. To je onda opet u cijelom kršćanskom svijetu izazvalo antimarksističko i antikomunističko raspoloženje. I ne samo kršćanski intelektualci vidjeli su u staljinizmu konsekventno izvedeno Marxovo učenje, a ne "kratki spoj" u razvoju marksizma. Unutar marksističkoga i radničkoga pokreta poslije Prvoga svjetskog rata bilo je mislilaca koji su nastojali prevladati teoriju odraza i vulgarni ekonomizam. Prema takvom otvorenom marksističkom konceptu mnogi kršćani bili su manje rezervirani. Poslije Drugoga svjetskog rata u hladnoratovskom razdoblju odnosi su zaoštreni sve do pojave pape *Ivana XXIII.* U najnovijem razdoblju, prije crkvenoga otvaranja prema "izmima", unutar samoga marksizma dolazi do otvorenosti prema religiji uopće, a osobito prema kršćanstvu (*A. Gramsci, P. Togliatti*, X. Kongres KPI 1964. godine). U ovom najnovijem razdoblju sve se više prebrođuje prijelaz između kršćanstva i marksizma.

U drugom i trećem dijelu knjige, autor uz pomoć izbora iz Torresovih spisa plastično ocrtava Torresov duhovni profil i njegovu evoluciju od reformiste do revolu-

cionara. Camilo Torres je bio uvjeren da je jedan od konstituenta kršćanstva – ljubav, moguće odjelotvoriti jedino aktivnim praktičnim zauzimanjem za čovjeka, što je u konkretnim kolumbijskim prilikama značilo revolucionarnom borbom za elementarnu društvenu pravdu i dostojanstvo čovjeka. Radi toga je izašao iz svećeničkoga poziva (ali je ostao kršćanin) i pristupio redovima Nacionalne oslobodilačke armije da s puškom u ruci ozbilji svoja uvjerenja. U svome posljednjem pozivu sunarodnjacima uzviknuo je: “Ulažemo svoj život jer smo odlučili ići do kraja... Ni koraka nazad... Sloboda ili smrt!” Kratko poslije toga u okršaju s vladinim vojnicima doista je položio svoj život.

S toga gledišta lik i poruka Camila Torresa, za Europljane opterećene svojom tradicijom u socijalno-političkoj sferi, može biti interesantan i poticajan. Torresovi tekstovi, naglašava Oršolić, mogu uvjeriti da autentično kršćanstvo nije protiv humanoga socijalizma, nego naprotiv, inspiracija takvoga angažmana koji je veoma blizak autentičnoj marksističkoj angažiranosti.

II

Marko Oršolić, zapaženi autor s područja politologije religije, i šire, znanosti o religiji, objavio je znatan broj tekstova u različitim časopisima ili ih, pak, kao izlaganja prezentirao na različitim skupovima i za raznorodno slušateljstvo.

Tekstovi se mogu podijeliti u dvije tematske cjeline: prvi dio obuhvaća tekstove što elaboriraju teorijski i praktički svagda aktualnu temu Marxova i marksističkog odnosa spram religije, zatim odnos kršćanske religije i Rimokatoličke crkve prema suvremenim društvenim fenomenima i gorućim problemima današnjice – prema revoluciji, proletarijatu, politici, miru.

U drugoj grupi tekstova obrađena je specifičnost jugoslavenskoga iskustva gore naznačenim fenomenima, tj. specifičnost jugoslavenskoga marksizma, a napose sociologije religije, te neki značajni teologijski doprinosi i zalaganja za otvaranje prema dijalogu i suradnji s marksistima (*T. Šagi-Bunić* npr.), te odnos teologije oslobođenja i marksizma.

Osvrnut ćemo se sada na, po našem mišljenju, najznačajnije Oršolićeve tekstove.

U napisu: “Trajna aktualnost Marxove kritike religije”, autor upozorava na aktualnost Marxove kritike religije kao alijenacije što se zasniva na uvjetovanosti i funkcioniranju religije u povijesno-društvenom fakticitetu. To previđaju kako Marxovi kritičari, tako i dogmatski nastavljači, ne razlikujući konkretne povijesne oblike religije od religije *per se*, te svatko na svoj način, a u biti nepovijesno, nedijalektički primjenjuju Marxove izjave o određenom povijesnom obliku religije (tj. o protestantskom kršćanstvu u kapitalizmu iz *Kapitala I* npr.) na sve povijesne oblike reli-

gije, odnosno na religiju kao takvu. Upravo je stoga potrebno reinterpretirati Marxa, naglašava ispravno Oršolić, te ukazati na bit njegove kritike, usmjerene na religiju kao društvenu, klasnu i političku činjenicu, ali i njegovo shvaćanje religije kao određene proizvodnje, tj. prisvajanje svijeta. U tome se i sastoji trajna aktualnost te kritike u još nehumanim uvjetima postojećega društvenog, političkog, ljudskog otuđenja.

U radu "Ateizam i politička zbilja", imajući u vidu europske situacije, Oršolić politologijskom analizom govori o uzrocima suvremenoga ateizma. U metodologijskom naputku on podsjeća da je u naravi politologijskoga pristupa utvrđivanje određenih tendencija društveno-političkoga događanja, ili u najboljem slučaju nekih pravilnosti, a ne evidentnih strogih zakonitosti.

Tome dodaje, da bi ukazao na delikatnost problema, da granica između vjernika i nevjernika ne prolazi između ljudi nego kroz njih, pa je onda i striktna podjela na vjernike i nevjernike uvjetna, odnosno rezultat shematskoga, nedijalektičkog shvaćanja teizma i ateizma. Upozoravajući da je vjeru i Crkvu moguće politički zlorabiti, kako od samih vjernika i crkvene hijerarhije, tako i od strane različitih ideologija i političke birokracije, sve dotle dok se *Biblija* tumači kao politički program i normativ, a ne kao inspirativna knjiga vjere, autor napominje da su, i usprkos zlouporabama, vjera i Crkva učinile mnogo za ovozemaljsko dobro društva i kulture. No, u njihovom instrumentaliziranju u političkom životu kao stabilizatoru reakcionarnih režima u Europi poslije Francuske revolucije i Bečkoga kongresa, on vidi značajan korijen specifičkoga političkog ateizma na europskom Zapadu. Otuda zaključuje na ispravnost načelnoga koncilskog (*Gaudium et spes*) nevezivanja Crkve ni uz koji društveni, ekonomski i politički sustav.

U raspravi: "Religija i revolucija", prikazan je novum Blochove "tople struje" u marksizmu. Blochovo je promišljanje odnosa svijeta i čovjeka s transcendencijom, novost, "topla struja" u marksističkom pristupu tim pitanjima, a što je ujedno i filozofijsko obogaćivanje toga pristupa, i *medicina mentis* svakom tko i sam misli o tome. U *Principu nada* i u *Tübingenskom uvodu u filozofiju* E. Bloch kaže explicite da je judeo-kršćanski obojen profetski mesijanizam a-priori svakog zbiljskog (znači i Marxom inspiriranoga) revolucionarnog pokreta i preporoda, iako kao marksist ne prihvata pojam Boga hipostaziran od individualističkoga koncepta čovjeka, već samo hoće očuvati ono što je time intendirano, tj. transcendiranje.

U prilogu "Socijalizam i moral", autor je na živim primjerima (*Cardenal*) pokazao da religijom posredovani moral može biti inspirativan za zbiljski i djelatni angažman na ostvarivanju socijalizma, iako ne i njegov idejni i moralni temelj (kako su to zamislili kršćanski socijalisti – *Weitland* i ostali) i norma praktično-političkoga funkcioniranja. Stoga bi socijalizam trebao uvažavati, a ne konkurirati ili boriti se protiv religijskih posredovanoga morala, upozoruje osnovano Oršolić. Zato bi, zaključuje on, i marksisti i teolozi trebali zauzeti se (što ne znači novo moraliziranje,

već suprotno) na pročišćavanju toga morala od naslaga nastalih stavljanjem religije u službu povlašćenih klasa i slojeva tijekom povijesti.

U radu "Specifičnost jugoslavenskog marksizma", riječ je o osobenosti jugoslavenskog teorijsko-praktičkog iskustva, recepcije i doprinosa marksizma. Za autora je upitna sama sintagma "jugoslavenski marksizam" budući da je sporno nešto tako jedinstveno i monolitno za što bi ona bila adekvatna. No, ipak smatra da je bolje od nekih drugih naziva, kao npr. "marksizam u Jugoslaviji" koji označuje samo geopolitičku, a ne i sadržajnu i metodologijsku specifičnost fenomena koji je uvjetno nazvan jugoslavenskim marksizmom. Zatim ukazuje na stanovitu povijesnu transformaciju marksizma koji je prvobitno bio filozofija proletarijata što je kao takva tj. kao vodilja svjesne emancipiranosti povijesne akcije proletarijata, uključivala nužno moment svoga ozbiljenja.

Za vrijeme Druge internacionale ova filozofija proletarijata postaje "proleterski svjetonazor" (*I. Fetscher*) koji sadrži i razrađenu strategiju i taktiku te se rastvara na filozofiju, ekonomiju i politiku, ili staljiniziranom, dogmatskomarksističkom terminologijom rečeno, na dijalektički i historijski materijalizam, političku ekonomiju i znanstveni socijalizam.

Oslanjajući se na *Calvezovo* određenje marksizma, po kojem marksizam nije samo ekonomska znanost niti filozofska spekulacija, nego djelatna teorija i osim toga efektivni zakon života važnih društvenih uređenja našega vremena i program političkih partija, pisac i jugoslavenski marksizam kao "duhovnu Atenu marksizma" (*E. Bloch*) smješta u te odrednice, s osnovnom njegovom značajkom kao sumišljenjem s Marxom, odnosno na njegovu tragu, ali i kao autohtono promišljanje bitnih pitanja čovjeka, društva, epohe, povijesti.

U veoma preglednom radu "Marksistička sociologija religije u Jugoslaviji", autor sociologiju religije smješta u okvir razvoja sociologije kao znanosti u Jugoslaviji. Kako sociologija uopće, kaže ispravno, tako se i sociologija religije kao posebna sociologija u nas razvija unatrag zadnjih četvrt stoljeća. Doduše, postojala su neka istraživanja religije i prije rata, ali to su bila etnologijska istraživanja religije arhaičnoga društva. Do označenoga vremena sociologija se uglavnom smatrala "buržoaskom znanošću", a religija, prosvjetiteljski, skupom zabluda što će razvojem znanosti, spoznajom prirode i društva te uspostavljanjem pravednih socijalističkih društvenih odnosa automatski iščeznuti.

Tek s aktivnim metodičkim povezivanjem teorijskih postavki na autentično Marxovu tragu i empirijskih istraživanja pojava religije i religioznosti, počinje se radati sociologija religije kao znanost odnosno posebna sociologija u nas. Danas postoje već razvijeni centri u Zagrebu, Ljubljani, Splitu sa znatnim brojem istraživača kojima je, uz neke teorijske-metodologijske razlike, zajednička značajka – nastojanje na izbjegavanju jednostranosti kabinetskoga teorijskog konstruktivizma i dogmatizma s jedne strane, te s druge strane, skupljačkoga, teorijski neosmišljenoga, na kvantita-

tivne podatke i sociografsku deskripciju ograničenoga empirizma, tj. nastojanja na sretnoj sintezi teorije i empirije u istraživanju, kao i na neideologiziranom, znanstvenom pristupu religiji. Posebno mjesto u razvoju ovako usmjerene marksističke sociologije religije u Jugoslaviji Ošolić s pravom daje *Esadu Ćimiću* koji je svojim radom *Socijalističko društvo i religija* započeo opisani proces, a čija znanstvena djelatnost dosiže svoj vrhunac u njegovoj knjizi *Drama ateizacije*. To se djelo, po njemu, odlikuje objektivnom znanstvenom analizom, intelektualnim i psihološkim zaapažanjima i uživiljenošću i humanističkim porukama o fenomenu religije i religioznosti i o delikatnosti religije u samoupravnom društvu, a pogotovo u školi tog društva. Sve to Ćimića, po Oršoliću, svrstava u prve redove među europskim teoretičarima i sociolozima religije.

O osebnom fenomenu revolucionarnog stremljenja Latinske Amerike, Oršolić raspravlja u radu "Teologija oslobođenja i marksizma". Iako je ona specifična teologija Trećega svijeta, zemalja u razvoju, u njoj ima utjecaja političke teologije i teologije revolucije kao onih novih teologijskih struja što su, potaknute velikim i značajnim promjenama u svijetu, primjerene razvijenom Zapadu, odnosno socijalističkom svijetu (tzv. Drugom svijetu), a omogućene time povezanim promjenama u Crkvi, pokrenutim s papom *Ivanom XXIII.* i Drugim vatikanskim koncilom. No teologija oslobođenja nije puka njihova primjena, nastavlja autor, nego ima svoj *locus theologicus* u specifičnosti vjere u latinskoameričkoj stvarnosti, iako je, kako je rečeno, inspirirana ozračjem Koncila, političkom teologijom, odnosno teologijom revolucije i nekim marksističkim misliocima (*H. Marcuse*) koji subjekt revolucionarnoga oslobođenja ne vide samo u radničkoj klasi, nego i u svim marginaliziranim grupama – nezaposlenima, studentima itd. Bitna je značajka, za razliku od apstraktne, nepovijesne tradicionalne teologije, upravo konkretna analiza društvene stvarnosti, a tek onda teologijske refleksije o njoj. U toj se pak analizi nužno susreće s marksizmom shvaćanim kao socijalnom teorijom i socijalnom filozofijom (a ne kao svjetonazorom). O tim njezinim značajkama te o nužnosti aplikacije marksističke analize i metode na latinskoameričko društvo govore i osobito ih naglašavaju sami osnivači i glavni predstavnici teologije oslobođenja *Gustavo Gutierrez*, *Leonard Boff* i drugi. Oršolić posebno naglašava da je u svemu tome značajno da teologija oslobođenja ne stvara svoj posebni, na vjeri zasnovani koncept novog društva, nego je tu na tragu marksističkoga, ali ne da bi mu bila neka politička paralela ili konkurencija, već u svrhu odjelotvorenja evanđeoske djelatne ljubavi prema čovjeku.

I da zaključimo! Oršolićevi prilozi, budući da impliciraju, osim politologijskih i filozofijske i sociologijske dimenzije, znatan su doprinos ne samo publicisti nego i znanosti o religiji u svim spomenutim aspektima, posebice, dakako, politologijskom. Nit što povezuje sve Oršolićeve tekstove, usprkos raznorodnosti njihova povoda i namjene, u jednu konzistentnu cjelinu jest uočljivo autorovo nastojanje da "vruće" teme suvremenih suočavanja, a često i konfrontiranja kršćana i marksista, prerastaju u dijaloške susrete, u uzajamno duhovno obogaćivanje, a u svrhu humanijega zajedničkog življenja.

Znati i verovati Đ. Šušnjića

Intenzivnije otvoreno (nedogmatsko) proučavanje fenomena religije i ateizma u nas razvija se tek zadnjih četvrt stoljeća. Naslovljeno djelo *Đure Šušnjića* znatan je doprinos teorijskom proučavanju tih fenomena. Tim radom obavljen je, ali i otvoren velik teorijsko-istraživački posao (za cijelu jednu ekipu), pa će kao takav svakako potaknuti ne samo autora, nego i druga daljnja proučavanja i produbljivanja obrađenih, a mjestimice samo naznačenih – kako je rekao i sam autor – i podrazumijevanih problema i pitanja.

Rad će teorijsko-metodologijski svakako koristiti i studentima, osobito postdiplomcima iz ovoga područja, svojom sistematičnošću, segmentiranjem teorijskoga-filozofijskoga, sociologijskoga i psihologijskoga pristupa religiji i ateizmu kao dvjema stranama istoga lista, elaboriranjem teorijskih mogućnosti i granica u pristupu i dohvaćanju ovih i teorijski i društveno svagda aktualnih i izazovnih oblika ljudskoga duha.

O načinu Šušnjićeva izražavanja, djelomično metaforičkom, svakako se može izraziti afirmativno, tj. o formi u kojoj su iznijeti teorijski sadržaji, koja je dijelom simbolička i metaforička. U principu je to prihvatljivo, i poželjno kada je funkcionalno i kada služi bogatijem i ljepšem izražavanju određenih ideja. Valja podsjetiti samo na to da Platonu to nije ništa smetalo nego naprotiv! To što je pisao lijepim umjetničkim stilom, a da i ne govorimo o *F. Nietzscheu*, a ima još takvih primjera.

U ovoj raspravi želimo najprije istaknuti suglasnost s mnogim tezama i shvaćanjima, bolje reći s osnovnim pozicijama autora, da cijela istina o religiji ili istina religije ostaje za svaki teorijski, znanstveni i filozofijski (a ne teologijski) odnos spram nje i za sve njih zajedno, kao u osnovi racionalnim pristupima a-racionalnom fenomenu do kraja nedohvatljivom, odnosno da svaki od njih kazuje samo dio istine o religiji, dohvaća samo neke njezine aspekte i dimenzije, dok je, naravno njezin odnos spram religije, odnosno konstitutivnoga njenog dijela – transcendentnog bića, smješten u praktičku, doživljajnu sferu ljudskoga bića i duha.

Što se tiče znanstvenoga pristupa religiji, za njegovo utemeljenje veoma značajnim smatramo prvi, metodologijsko-epistemologijski dio rada. S tim u vezi bi se moglo kazati da je u biti, iako ne u svim finesima, prihvatljiva obrada odnosa znanosti (prije svega pozitivne, a ne humanističke znanosti) i religije.

Znanost je, naime, racionalna sfera duha koja nužno mora imati empirijski odnos, dok je religijski odnos prema svome transcendentnom objektu u biti izvanrazumski (ili nadrazumski) odnos vjerovanja. Stoga se znanost ne može baviti transcendentnim objektom i mističnim sadržajem religije, te je u bitnom ne može ni oboriti, ni potvrditi. Znanstveni (sociologijski) pristup religiji ne zadire u transcen-

dentno, u meta-fizičke i a-racionalne aspekte religije, već samo u društveno ponašanje što je s njima povezano.

Isto tako prihvatljivo je tretiranje odnosa društvene strukture, odnosno povijesnih uvjeta i religije kao odnosa određene povezanosti i posredovanosti religije tim uvjetima, ali sa zadržavanjem određene njezine samobitnosti spram njih i društvenih promjena.

Ono što želimo problematizirati i osvrnuti se *transeuntno* (ne *imanentno*) kritički, nekim opaskama, pitanjima i sugestijama, jest shvaćanje i izvođenje filozofijskoga pristupa religiji i mogućnosti filozofije kao takve spram religije. *Nota bene* riječ je o *transeuntno* kritičkim pitanjima i primjedbama, budući da polazimo od bitno drukčijega shvaćanja filozofije, pa i filozofije religije nego Šušnjić, a ne o *imanentno* kritičkom pristupu koji je također moguć. Smisao transeuntne kritike (kao i filozofskoga i svakoga pravog dijaloga uostalom) upravo i jest u tome da se s pomoću nje uvijek nanovo problematiziraju i preispituju polazne pretpostavke teorijskoga koncepta te time ujedno izoštrava i korigira sam koncept, budući da te pretpostavke, kao i koncept uopće, nisu i ne smiju ostati nedodirljivi i fiksni, jer bi se tada radilo o neživotnom, shematskom, skolastičkom konstrukt, a ne o živom, aktivnom duhovnom procesu.

Naime, kao što i sam Šušnjić kaže i kao što je već rečeno, on se služi samo jednim značenjem filozofije – racionalističkom filozofijom, iako naglašava ispravno da je svim filozofijskim orijentacijama i pravcima zajedničko i konstitutivno da se služe racionalnim diskursom, što znači da se u osnovi izlažu i obrazlažu pojmovno. No, sam pojam racionalističke filozofije nije dovoljno obrazložen i nije dosljedno rabljen. Nije uvijek jednoznačno i distingvirano: je li pod tim autor pomišlja samo filozofiju racionalizma povijesnofilozofijski shvaćenu i rubriciranu, misli se na *R. Descartesa* i *B. Spinozu* prije svega, ili je to svaka filozofijska pozicija što pretpostavlja kao temelj, počelo svijeta neko racionalno načelo i čovjeka kao bitno racionalno biće s određenim položajem i svrhom u kozmosu i u povijesti, ili je to samo ateistički racionalizam, (npr. prosvjetiteljstva i mladohegelovaca), ili je, pak, to teistički racionalizam kao što je Platonov, Aristotelov pa i Hegelov?

Nadalje, smatramo da se racionalistička filozofija razumije preusko i njome barata *in abstracto*, a mjestimice, i ne prelazeći te okvire, pretendira ipak na to da se izriču sudovi o filozofiji uopće i o filozofiji religije uopće.

Konkretno, filozofija koja se kritizira i spram koje se kritički postavlja shvaćena je reducirano tj. kao strogo racionalna, kognitivna, pozitivna, analitička disciplina (stoga bi primjereniji naslov poglavlja glasio: pozitivističko-analitički pristup). U jednu riječ poput novovjekovne znanosti, ponegdje čak i normativno i zdravorazumski, dakle, kao nešto potpuno završeno, fiksno, a ne u njezinom izvornom značenju kao *philo-sophia* u grčkom značenju te riječi, dakle, kao zbiljska težnja, ili čak

eros spram mudrosti i istini, potaknuta divljenjem čudu bitka, čuđenjem, duhovnom znatiželjom, onim što su Grci zvali *thaumazein* – s jedne strane, ali i suprotnostima egzistencije, sukobom smisla i besmisla – s druge strane, a koja se mudrost, međutim, nikada do kraja ne može doseći, već joj se hodom u otvorenom obzoru s različitih i suprotnih strana može samo neprestano približavati. Kao takva, tj. filozofija kao *philo-sophia*, svaka istinska filozofija, pa i ona racionalistička šire shvaćena, dakako, ne svodi se na puki i ogoljeli pojam, logički ili logistički shvaćen, ona ne isključuje intuiciju i invenciju, sposobnost ideacije (o čemu govori distinkcija uma i razuma koja je ovdje podrazumijevana, ali nije izvedena), a čak ne isključuje ni voljni moment ni uvjerenje, dakle čitav personalitet. Stoga je u pravu bio *J. G. Fichte* kad je rekao: kakav je tko čovjek, takva mu je i filozofija, što znači da svaka istinska filozofija, osim što je svoje vrijeme mislima obuhvaćeno, kao što je rekao *G. W. Hegel*, osim što izriče i nešto općenito, univerzalno, trajno, svagda i svugdje aktualno, ona sadrži i izražava autorov personalitet, njegovo shvaćanje i doživljavanje kozmosa i života.

Prema tome, i filozofija, budući da u njezinu bit spada da je teorijsko-praktička, da iz života izvire i u njega uvire, može biti ne samo oblik mišljenja, nego i orijentacija za život i način egzistencije, poput religije i umjetnosti npr., za što je najbolji primjer *Sokrat*, o kojemu je Đuro Šušnjić pisao lijepih stranica u prethodnoj knjizi, o upravo Sokratovom načinu egzistencije za ideje i s idejama.

Rečeno bi pokazala i jedna analiza i interpretacija već spomenutih velikana iz povijesti filozofije i predstavnika racionalističke filozofije šire shvaćene, a da i ne govorimo o ostalim pravcima kao što je agnosticizam, panteizam itd.

Naime, iako svaki pravi filozofski pristup ostaje u kontinuitetu filozofije i sadrži nešto filozofijsko, putovi su u filozofiji ipak individualni, da ne kažemo i samotni, pa bi stoga interpretacija pojedinih eklatantnih filozofskih odnosa spram religije doprinijela utemeljenju i produbljivanju filozofijskog pristupa religiji. Dakako, time bi se postigla razgovjetnija distinkcija između znanosti, novovjeke znanosti i filozofije kao *philo-sophia*, ne i *eo ipso* i odnos filozofije i religije kojim bi se tako izgubio izvedeni, shematski i gotovo crno – bijeli komparativni značaj i pokazalo da filozofija i religija, osim bitne razlike, imaju i više zajedničkoga nego što je prezentirano u našem predlošku. I filozofija i religija obitavaju u rasponu i napetosti između tjelesnoga i duhovnoga svijeta, između prirodnoga i metafizičkoga i njihova odnosa, tragajući za počelom, cjelinom, iskonom, smislom svega što jest, dajući, dakako, različita rješenja te zagonetke.

Filozofija i religija (s teologijom) imaju, dakle, zajednički “predmet”, ali mu različito prilaze i različito ga izražavaju, kao što znamo iz Hegelovih *Predavanja iz filozofije religije*. Razlika je u načinu odnošenja spram totaliteta i čovjekova položaja u njemu, Tu je, dakle, razlika između neupitnog, nedvojbenog vjerovanja i otvoreno-ga kritičkog umovanja, u kojemu je svaki odgovor moguće daljnje pitanje, dakle,

između prevalentno predodžbenoga i emotivnoga oblika duha, s jedne strane, i umskoga oblika, s druge strane.

Filozofija, i kad joj je polazište teističko, (tj. bog filozofije proizvod je umovanja što proizlazi iz težnje za otkrivanjem prve uzročnosti i univerzalne razložitosti, ishodišta i temelja svega što jest, a osobni Bog religije, živi je Bog ili Bog ljubavi), osim toga, ili prije svega, “plod” je soteriologijske želje, nade i vjerovanja u spas u *eshatonu*.

Filozofija ne daje sigurnost za svoje postavke, svjesna je svoje pretpostavnosti i otvorenosti, za razliku od religije s teologijom koja nudi pouzdanost, sigurnost i ključ odgovora na sva bitna pitanja o transcendentnom i čovjekovom povezanošću s njim.

Još samo nešto o filozofiji religije: što se nje tiče, ona zbiljnost religije ne poriče, ali niti ne uspostavlja, nego samo pred-meće kao upitnu danost, kao biće o kojem se pita kao što se pita o svim bićima koje promišlja, tj. kao *theoria* – umski promatra. Imamo na umu ono izvorno značenje *theoria* – kao duhovno motrenje ili zrenje biti fenomena. Ishodište te upitnosti je čovjekova razapetost i raspon između *Dasein-a*, *Nicht – mehr – Dasein-a* i *Vergangene – nicht – Dasein-a*, dakle, jednostavnije rečeno, naš boravak u svijetu između dvaju ništavila, ili nepoznanica.

Ta tajna “ispred” i “iza”, ta skrovitost bitka upućuje na pitanje o iskonu, o smislu i eshatonu, a kao odgovor je moguć ili prije svega transcendentalan “skok” u neki neutemeljeni temelj koji sve utemeljuje i u kojemu i po kojemu sve ima smisao, a koji se kroz povijest slobodno javlja i uskraćuje, ili pak, s druge strane, isto takav odgovor da “ispred” i “iza” nema ničega.

To bi bile bitne opaske koje bi, po našem mišljenju, trebali imati na pameti u budućim pristupima. Ako bi se autor u elaboraciji ostalih filozofijskih pravaca – agnosticizma, panteizma, iracionalizma itd. kretao u tom smjeru, smatramo da bi to doprinijelo utemeljenju i produbljivanju obrade filozofijskog pristupa religiji.

Izazov alternativnih teologija I. Maštruka i Crkva u Latinskoj Americi I. Mlivončića

Ivica Maštruko, već poznati autor s područja religiologije, i to prije svega iz aspekta društveno-političkoga bića religije i Crkve, u knjizi *Izazov alternativnih teologija*, u izdanju nove i korisne biblioteke NIRO-e "Školske novine" – "Magister", daje, koliko nam je poznato, u nas prvi presjek kroz ovaj značajan i znakovit (a u javnosti malo poznat) fenomen u dinamičnoj suvremenoj kršćanskoj teologiji, a time, dakako, i u kršćanskim crkvama, osobito u katoličkoj.

Alternativne, neslužbene, od službene različite, a i nepriznate teologije, klasificirao je, a time i sadržaj knjige podijelio na: "Teologiju oslobođenja" (karakterističnu za Latinsku Ameriku), "Crnu teologiju" (u Sjevernoj Americi), "Afričke teologije" i "Azijske teologije". Ovdje valja samo uzgred napomenuti da su alternativne teologije u osnovi ekumenistički orijentirane, ali, uz određenu naravnu njihovu prostornu i kulturnu specifičnost (Afrike, Azije), unutar njih ima i mjestimične isključivosti, odnosno rasne obojenosti ("crna teologija" u Sjevernoj Americi). Vidljivo je dakle, da je princip sistematizacije alternativnih teologija bila geografska, odnosno geopolitička njihova određenost. Ovdje se može napomenuti da su bili mogući i drugi tipološki kriteriji, kao strukturno izražajni, npr. konfesionalni. Autor djelom, u "Uvodu", primjenjuje i te, govoreći o kvalitativnim značajkama raznih struja alternativnih teologija: o političkoj teologiji, teologiji revolucije, teologiji nasilja, teologiji oslobođenja, teologiji nade (u protestantizmu), teologiji ljudskih prava, teologiji socijalne promjene (reforme), teologiji razvoja (progresu).

Neki predstavnici alternativnih teologija sve njih supsumiraju pod političke teologije, dok drugi (*Metz*) političku teologiju tretiraju kao jednu od alternativnih teologija koja je reakcija na pretjeranu privatizaciju suvremene teologije i koja evanđeosku i eshatološku poruku smješta u uvjete suvremenoga društva i suvremene Crkve kao društvene kritike.

Za spomenuti geopolitički kriterij Maštruko se odlučio vjerojatno iz razloga preglednosti predstavljanja ovih novih, društveno i teorijski zanimljivih i plauzibilnih pojava i struja u suvremenoj kršćanskoj teologiji.

On je vrlo pregledno i analitički, na temelju konzultiranja bogate svjetske literature, predstavio na gore opisan način grupiranje alternativne teologije, jednostavnim i čitkim stilom tako da će se knjigom moći koristiti ne samo stručnjaci s područja znanosti o religiji kao neophodnim obavještenjem o veoma relevantnim strujanjima u suvremenoj teologiji, nego i šire, duhovno znatiželjno čitateljstvo koje prati aktualne svjetske duhovne i kulturne fenomene i tijekove.

To je, čini se, i bila primarna autorova namjera i namjena ovoga djela, dok se sintetičko-kritička dimenzija njegova rada javila iz drugoga plana u "Zaključnoj na-

pomeni". Zbog spomenutih značajki ovaj pionirski rad I. Maštruka o alternativnim teologijama, potreban je i dobrodošao našoj kulturi kao doprinos religiolozijskoj publicistici i znanosti o religiji u, prije svega, politologijskom njezinom aspektu.

Kao što se uglavnom sve značajne promjene, prije svega u Katoličkoj crkvi i teologiji, vežu uz koncilski i postkoncilski gibanja, tako se i alternativne teologije javljaju osobito poslije 1965. godine, kada dio teologa, ali i crkvenih hijerarha, uglavnom lokalnih crkvi jasno uviđa realnost nehumanoga djelovanja nepravednih društveno-političkih i ekonomskih sustava i, s tim u vezi, pojačan utjecaj humanističke, emancipatorske Marxove misli na suvremeno mišljenje. S tim je pak povezana potreba za uspostavljanjem sklada između onoga što kršćani vjeruju i govore i onoga što čine i kako djeluju. Rezultat toga je javljanje alternativnih teologija, kaže autor, unatoč nerazpoloženju, pa čak i sankcijama najviših službenih instanci. Alternativne teologije, znači, izranjaju na površinu sa strujama kršćanske obnove, pogotovo poslije Drugoga vatikanskog sabora, kao novi "znak vremena", kao kritički teologijski odgovor (izvan službene crkvene socijalno-političke doktrine) na urgentna društvena, praktična i javna pitanja suvremenoga povijesnog trenutka, osobito nekih geopolitičkih prostora. One, ne samo da su problematizirale osnovne postavke službene institucionalne teologije, već su i uzdrmale temelje moći oficijelne Crkve, kako na religijskom, tako i na društveno-političkom planu, zasnivajući se na "kristologiji odozdo", na povijesnom Kristu siromašnih.

U postkoncilskim teologijskim gibanjima, čija je jedna od značajki da se služe i rezultatima suvremenih društvenih znanosti, ističe se već da je zadaća Crkve borba protiv društvenih nepravdi, a za pravednost, jednakost i evangeosku djelatnu ljubav i bratstvo među svim ljudima što se ne temelji samo na milosrđu, nego zahtijeva aktivno zalaganje za razvoj cijeloga čovjeka i čovječanstva, za doista humani buduću svijet (pomak s teocentrizma prema antropocentrizmu). To dalje uključuje praktično zauzimanje za "legitimne zahtjeve naroda, pa čak i onda kad to vodi u revoluciju", kako kaže poznati katolički teolog i sociolog religije *F. Hautard* u knjizi *Eksplozija Crkve*. Zasade takvoga shvaćanja, valja spomenuti, nalazimo već kod pape *Pavla VI.* u enciklici "*Populorum progressio*" (10), gdje se revolucija, također, ne zabacuje kao mogućnost rješavanja socijalnoga pitanja "u slučaju neke očite i duge tiranije koja teško pogađa osnovna prava pojedinca i koja opasno ugrožava opće dobro Zemlje", što je bitna novost i napredak u službenoj katoličkoj socijalnoj doktrini.

Poslije ovoga sve se više čuju teologijski pozivi kršćanima i svim ljudima za suprotstavljanje onim društveno-političkim porecima i režimima koji su nedostojni i uvredljivi za čovjeka, a time i za Boga. To suprotstavljanje ne isključuje ni revolucionarne metode koje su etički osnovane na moralnoj potrebi da se spriječi nepravdna uporaba sile. Pravedna uporaba sile za ljudsko, ekonomsko i kulturno oslobođenje moralna je, kao što je moralno i silom braniti nevinoga i nejakoga od nasilnika. Opravdanje za revolucionarno nasilje traži se, dakle, u tradicionalnoj krš-

ćanskoj etici koja govori o pravu obrane silom protiv nepravednoga napadača da se ukloni nepravedno nasilje i nečovječnost.

T. Akvinski npr. kao pravedne uzroke rata navodi nanesenu nepravdu svakom narodu i vraćanje dobra koja su mu oteta. A među oteta dobra ubrajaju se vjerska i politička sloboda. U suvremenim uvjetima, u suvremenoj alternativnoj teologiji, to je otuđenje ekonomskih i kulturnih dobara radnim slojevima društva što prouzrokuje društvene nepravde i nejednakosti, a što se ne može ukinuti osim pravednim ratom (revolucijom). Poticaji za taj pomak teologije prema društvenoj praksi i promjeni postojećih nehumanih društvenih odnosa (i po iskazima samih teologa), dolaze iz Marxove revolucionarne teorije, osobito iz jedanaeste teze o Feuerbachu, iako i teologija koja se razvila na temelju svega toga, teologija revolucije, ne zastupa nikakav koncept posebne kršćanske revolucije, već samo ističe da ima ljudi koji su revolucionari na osnovi svojega kršćanskog uvjerenja. U ovom kontekstu valja svakako podsjetiti na suvremenoga progresivnog teologa, jednoga od idejnih utemeljitelja teologije revolucije – *G. Girardia* te na kolumbijskoga teologa i svećenika – revolucionara *C. Torresa* koji se s puškom u ruci pao za stvar revolucije, a da nije prestao biti kršćaninom.

Girardi smatra da u opredjeljenju za radikalnu humanizaciju tj. afirmaciju čovjeka revolucioniranjem društva nije nužna negacija Boga kao alternativa, već da je revolucionarnu ideju i projekt moguće autentično svjedočiti i u nadi i vjeri u transcendiranje zemaljske konačnosti i u onostranom jedinstvu i ljubavi sa svemirom. Znači, revolucionarnost je po Girardiu moguće izvesti i iz kršćanstva, ali ne iz konstantijanskoga, niti iz apstraktnoga teizma, već iz autentičnoga evanđeoskog kršćanstva što Krista shvaća kao osloboditelja i ljubav prema čovjeku i svijetu, a uspostavljanje pravednih i humanih društveno-ekonomskih odnosa kao naravno ozbiljenje te ljubavi.

Neposredni praktični društveni poticaj ovim revolucionarnim teologijskim strujanjima bila su, uz pokrete za oslobođenje “trećega svijeta”, prije svega studentski nemiri iz 1968. godine koji su bili više spontani mladenački protest protiv postojećega društvenog stanja nego organizirani društveni pokret sposoban za radikalan obrat, za bitnu promjenu postojećega društvenog poretka i odnosa. Kako je relativno brzo splasnuo taj entuzijastički mladenački bunt, tako se gasio i proplamsaj teologije revolucije, za razliku od teologije oslobođenja koja se ne usmjeruje samo na neposredne i specifične prilike pojedinih aktualnih revolucionarnih situacija, već na revoluciju uopće, na permanentnu društvenu i ljudsku emancipaciju čovjeka uopće.

Sve alternativne teologije imaju, uz neke razumljive razlike i specifičnosti, kako u društvenim izvorima, tako i u tematskim artikulacijama i naglascima, i bitna zajedništva. Razlike su prirodne jer je i teologija, bez obzira na njezinu težnju za apsolutnom autonomijom, povijesna kategorija. I ona postoji (i razvija se) u određenim povijesnim, kulturnim i duhovnim okvirima s kojima je u svojevrsnoj dijalektičkoj

vezi, koji na nju utječu i na koje ona djeluje, prema kojima se onda i ona mora odrediti, kaže ispravno Maštruko.

Naravno teologija kao ("pravi") "govor o Bogu" bavi se, naime metodičkim utvrđivanjem i tumačenjem fundamentalnih vjerskih načela i zasada (dogmi) te predajom svetih spisa, kao i sistematizacijom naravnim umom, u okviru njegovih mogućnosti, reflektiranoga vjerskog iskustva, a što je sve kodificirano određenim teologijsko-filozofijskim kategorijama i utjecajima. S toga razloga osim društvenih i kulturnih razloga, teologija je i povijesna disciplina.

Zajednička im je pak, osim istovremenosti pojavljivanja (potječe od iste generacije teologa), praktička njihova orijentiranost, usmjerenost na neposredne praktične probleme konkretnih društava, kao i na samo prakticiranje kršćanstva. Ono, prema njima, treba biti ponajprije djelatno svjedočenje vjere, a ne samo moralno prosvjđivanje.

A to aktivno svjedočenje vjere jest upravo angažman na oslobađajućoj društvenoj praksi kao autentično odjelotvorenje evandeoske poruke djelatne ljubavi prema čovjeku.

Pritom valja naglasiti da ove neoficijelne teologije ne stvaraju novi koncept kršćanskoga društva i model društveno-političkoga poretka.

Za njih postoji javna praksa kršćana kao konstitutivni dio njihovoga kršćanskog uvjerenja.

Kao takve one mogu biti kompetitivnije marksizmu nego službena crkvena socijalno-politička doktrina te time i novi stimulans i kritički poticaj marksističkoj misli i praksi, zaključuje autor.

Neosporan je, dakle, utjecaj Marxa i marksizma na alternativne teologije pa su za njih sasvim legitimna pitanja o mogućnosti teologijskoga prihvatanja "marksističke hipoteze", historijsko-materijalističke analize i kritike društva (*Girardi*), s određenim onto-antropološkim i socijalnofilozofijskim pretpostavkama o smislu i svrsi ljudskoga života, društva i povijesti.

Čak je legitimno i pitanje o prihvatanju marksističke kritike religije (ne vjere!), tj. religije shvaćene kao institucionalne ideologijske ("grešne") superstrukture, a da to ne znači i napuštanje kršćanstva.

To su i ključna mjesta mogućeg zbiljskog dijaloškog susreta i suradnje u izgradnji novog humanog svijeta i ljudske zajednice takvoga, izvornog evandeoskog kršćanstva i autentičnoga marksizma. U daljnjoj obradi i u novim znanstvenim pristupima ovim naznačenim teorijsko-praktički nesumnjivo aktualnim i urgentnim pitanjima suvremenoga povijesnog trenutka, valjalo bi nešto više ukazati na ta bitna mjesta mogućeg susreta i zajedništva, osobito u teorijsko-doktrinarnom aspektu, i

imanentno, i transeuntno kritički, i s marksističkoga, i s teologijskoga stajališta, da bi taj dijalog bio teorijski utemeljeniji i praktički djelotvorniji. A to je, uvjereni smo, dovoljno snažan i izazovan poticaj, kako za samoga autora, tako i za nove pokušaje pristupa čitavoj povijesno i humanistički nezaobilaznoj tematici naše suvremenosti.

U novoj biblioteci "Magister" pojavila se i knjiga: *Crkva u Latinskoj Americi, Ivice Mlivončića* 7. Knjiga se sastoji od skupljenih radova što ih je autor o naslovljenoj temi objavio u raznim časopisima "za društvena i kulturna pitanja" zadnjih dvadesetak godina:

"Strujanje u Katoličkoj crkvi Latinske Amerike"

"Tipologija načina organiziranja i djelovanja katoličkog pokreta u Latinskoj Americi"

"Pokret "Kršćani za socijalizam" u Latinskoj Americi"

"Čile – katolici i vlada Salvadora Allendea"

"Konceptija mirne revolucije u interpretaciji Do Helder Camare"

"Katoličanstvo prema trećem svijetu"

"Koncilska obnova i neki aspekti teologije oslobođenja"

To pokazuje da se on sustavno bavio ovim aktualnim i međusobno povezanim problemima, pa stoga i ukorićenje navedenih njegovih rasprava, budući da tvore konzistentnu cjelinu, ima svoje opravdanje i *raison d'être*. Ta crvena nit što ih povezuje, ono bitno u Mlivončićevoj elaboraciji ove tematike, što se sažeto može sumirati pod zajednički imenitelj, jest: latinskoamerički kontinent područje je velikih društvenih suprotnosti i eksploatacije, prouzročenih krizom kapitalizma i neokolonijalizma, te antagonizmom između ogromnoga materijalnog i kulturnoga bogatstva koncentriranoga u malom broju ruku i ekonomske, socijalne te s tim povezane posvemašnje ljudske bijede većine. Stoga je taj kontinent poprište stalnih društvenih napetosti, nemira i sukoba.

Revolucionarna previranja odvijaju se s uzletima i zastojima (Kuba, Nikaragva, Čile, Kolumbija itd.) ali ne posustaju, nego naprotiv, sve više prožimaju različite pore i slojeve latinskoameričkoga društva.

Socijalizam (s ljudskim licem) nadaje se sve više (kao planetarni proces), kao istinska humana alternativa postojećem društvu strukturalne nerazvijenosti, zavisnosti i nepravde.

Istovremeno, u Latinskoj Americi religija i religioznost masovnija je i rasprostranjenija nego na bilo kojem drugom kontinentu. 90% od oko 350 milijuna stanovnika opredijeljeno je kao katolici, što čini 40% svjetske katoličke populacije. Kršćanstvo je vjekovna kulturna baština i tradicija Latinske Amerike i biti katolikom znači biti ukorijenjen u toj tradiciji i pripadati joj.

Potaknuta pontifikatom dvojice progresivnih papa, Ivana XXIII. i Pavla VI. i njihovim socijalno-političkim enciklikama, zatim koncilskim otvaranjem Crkve prema svijetu i odlukama o mogućnosti političkoga pluralizma katolika, tj. o slobodi političkoga opredjeljenja pojedinaca i naroda, te s druge strane iskustvima kubanske i čileanske revolucije, i Crkva u Latinskoj Americi, (već na zasjedanju CELAM-a – organizacije katoličkoga episkopata Latinske Amerike u Medellinu 68. godine) otvara se prema akutnim društvenim problemima i proturječnostima.

Tako se rodio široki katolički pokret koji je, iako nehomogen, postao utjecajna društvena i politička snaga, nezaobilazna u socijalno-političkim programima razvoja i oslobađanja kontinenta.

Doduše, kako je već rečeno, katolički pokret Latinske Amerike nije homogen. Unutar njega, u hijerarhiji, nižem kleru i kod vjernika, ovisno o ekonomskom i društvenom položaju, došlo je do diferencijacije u političkim i idejnim opredjeljenjima – od desnih, preko centra demokršćana, do lijevih, socijalističkih (pokret “Kršćani za socijalizam”) koji u marksizmu vide odgovarajuću metodu znanstvene analize društvenih odnosa, procesa i sukoba, kao i revolucionarnu teoriju promjene svijeta. Svoju teologijsku artikulaciju ove progresivne orijentacije dobile su u teologiji oslobođenja i teologije revolucije te ostalim tzv. alternativnim teologijama.

No, i katolička ljevica nije jedinstvena. Sve njezine struje suglasne su oko potrebe mijenjanja postojećega nehumanog društvenog stanja, ali se razilaze u shvaćanjima sredstava i načina kojima bi se to ozbiljilo. Dok su neki za reformizam, drugi su za radikalne promjene, pa i za nasilnu revoluciju (MIR), a zašto trpe sankcije ne samo od reakcionarnih režima, nego i od oficijelnoga crkvenog učiteljstva. Prevladava ipak reformistička struja koja se oslanja na službenu crkvenu (postkoncilsku) socijalno-političku doktrinu.

Stoga progresivnom dijelu latinskoameričkog katoličkog pokreta kao upitan za datak ostaje traženje zajedničkoga odgovora na otvoreno pitanje o najprimjerenijem putu korjenite društvene promjene, i s tim u vezi, o suradnji sa socijalističkim i komunističkim pokretima i njihovim političkim organizacijama. Istini za volju valja napomenuti, da ni te snage, tj. socijalističke i komunističke partije Latinske Amerike (osim sandinista i *Fidela Castra*), nisu dovoljno uočile i ne uzimaju još dosta ozbiljno u obzir progresivni društveno-politički potencijal socijalističkih struja latinskoameričkoga katoličkog pokreta, iako je taj pokret u progresivnom svom dijelu, kako ispravno naglašava autor, autentičnošću svoga humanističkog angažmana primjerno i primjerno reagirao na urgentne društvene moralne izazove vremena svijeta, a za što dogmatsko marksističko mišljenje i organizacije nisu pokazali baš puno istančanog sluha, zaključuje ispravno Mlivončić.

Drama ateizacije E. Ćimića i Od krize religije k religiji krize S. Vrcana

U ovom napisu osvrnut ćemo se na neka najnovija strujanja i varijacije u otvorenoj i razvijenoj marksističkoj sociologiji religije što marksizam shvaća kao jedinstvo društvenih (humanističkih) znanosti i čija je bitna značajka povijesni i dijalektički pristup svim društvenim fenomenima, znači i religiji (kojoj time ne odriče i specifičnost kao oblika duha) i koja odnos tzv. društvene materijalne baze i duhovne nadgradnje razumije kao dinamičan odnos, a ne statično, znači kao odnos interakcije, a ne jednosmjernog uzročnog utjecaja ili "odraza".

Spomenute varijacije pokušat ćemo pokazati analizom za tu temu najrelevantnijih knjiga naših poznatih autora: *Drama ateizacije*, *Esada Ćimića* i *Od krize religije k religiji krize*, *Srdana Vrcana*.¹

"Marksistička kritika religije" općenita je i složena sintagma. Ona obuhvaća, osim marksovske i otvorene marksističke struje, i dijamatsko-dogmatske što uključuje i prosvjetiteljsko-pozitivističke struje koje korijene religije vide samo u nerazvijenim i neljudskim društvenim odnosima te u neznanju i nepoznavanju prirodnih i društvenih sila i, shodno tome, optimistički smatraju da će političko uspostavljanje socijalističkog društva i razvoj znanosti mehanički dovesti do nestajanja religije i religioznosti.

Pod "marksovskom kritikom religije" pomišljamo pak onu kritiku što ostaje na autentičnom Marxovu tragu. U našem kontekstu riječ je o neposrednoj Marxovoj kritici religije, tj. o njegovim kritičkim objekcijama o religiji uzgredno rečeno, u različitim kontekstima, a koje, dakako, predstavljaju i impliciraju određenu kritičku, dijalektičku antitetičko-sintetičku recepciju *G. W. F. Hegela* i mladohegelovaca, prije svega *L. Feuerbacha*. Ta kritika u nehumanim društvenim (klasnim) uvjetima ljudske egzistencije vidi korijene religije, tj. vjerovanja u onostranu sreću i dobro kao naknadu za zemaljsku nepravdu i patnju, te, dosljedno tome, inzistira i težište stavlja na kritiku i promjenu (radikalnu humanizaciju) tih društvenih uvjeta što je *eo ipso* zbiljska i djelatna kritika religije. Pod sintagmom "marksistička kritika religije" supsumirana je konačno i ona struja u teoriji religije što se obično naziva "stvaralačko-marksističkom" (ponekad i "postmarksističkom"), a koja, ostajući na Marxovu tragu u pristupu religije, ide i dalje od samoga Marxa (čija kritika religije, kako je već implicite naznačeno, nije cjelovita filozofijska ili sociologijska teorija religije).

¹ Usp. E. Ćimić, *Drama ateizacije*, Mladost, Beograd, 1984. (Velika edicija "Ideja"), III prošireno izdanje, te S. Vrcan, *Od krize religije k religiji krize*, Školska knjiga, Zagreb, 1986. (Biblioteka "Suвремена misao")

To je, dakle, ona orijentacija u teoriji religije što uvažava Marxovu teoriju alijencije i pristup religiji kao društveno-povijesnoj činjenici te potrebu praktične kritike (izmjene) njezinih klasnih socijalnih korijena i uvjeta. To je orijentacija što religiju također shvaća kao specifičnu praksu-proizvodnju, kao svojevrсно prisvajanje svijeta, što je rezultat stvaralačke naravi ljudskoga bića, kao i ostali oblici ljudskog duha – umjetnost, filozofija i znanost (a što je Marx samo naznačio u *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*), ali koja u tumačenju religije uzima u obzir (bar na individualnoj razini) i onto-antropo-psihičku dimenziju, čovjekovu narav i potrebe (potrebu za cjelinu i smislom, za transcendiranjem neposrednoga empirijskog fakticiteta, strah od konačnosti, nemoć u odnosu spram beskrajnoga kozmosa i s tim u vezi težnju za bekonačnošću i spokojem u *eshatonu*). To znači da se ta otvorena marksistička struja nastavlja na Marxov, uvjetno rečeno, agnosticizam (jer Marxova kritička promišljanja religije impliciraju i mladohegelovski posredovani racionalizam i ateizam), a ne na *Engelsov* dobrim dijelom dogmatski i pozitivistički obojen i inspiriran (*Ch. Darwin, E. Hückel*) dijalektički materijalizam. Ona, svagda svjesna svoje pretpostavnosti i otvorenosti svoga obzora, kroči u one duhovne prostore i “prazna mjesta” bitka, u tzv. “zadnja pitanja” o čovjekovim graničnim situacijama koja Marx, budući da ih je smatrao apstraktno metafizičkim, bez posredovanja povijesno-društvenoga medija (*“per se”*), nije uvažavao.

Upravo stoga su predstavnici te struje marksističke kritike religije otvoreni za dijalog s kršćanima o svim pitanjima – kako o zajedničkim praktično-egzistencijalnim, tako i o teorijskim i svjetonazornim.

Ovo referiranje o trećem izdanju *Drame ateizacije, Esada Ćimića* bilo je prvotno koncipirano kao prilog raspravi o njoj, s namjerom da posebno istakne jednu, iako više implicitnu, ali bitnu i nezaobilaznu njezinu dimenziju, tj. filozofijsku (o čemu će svakako još biti riječi).

No, stjecajem okolnosti, ovaj konspekt prerastao je u šire kritičko prikazivanje. Stoga će, bar u naznakama, biti izneseni i ostali osnovni problemi i dimenzije *Drame ateizacije*.

Dakle, ova knjiga, pogotovo sada, znatno proširena i popravljena, višedimenzionalno je i slojevito djelo.

Njezina je primarna nakana i zadaća da na primjereniji, otvoreniji način (od nedavnoga simplificiranog dogmatskog pristupa) doprinese, kako teorijskom razvijanju kompleksnih i zamršenih fenomena religije, ateizma i odgoja kao takvih te u njihovoj relaciji, tako i, naravno, s tim u vezi, praktičnom rješavanju toga osjetljivog problema, prije svega sa stajališta odgoja mladih generacija u specifičnim heterogenim povijesno-društvenim i kulturnim uvjetima na našem tlu.

“U tom smislu odgoj i religiju valja smjestiti u dramu ljudskog življenja, čiji raspon započinje rođenjem, a na individualnoj razini seže do biološke smrti, dok je

na socijalno-povijesnoj razini beskrajan”.² Svjestan delikatnosti i komplementarnosti pristupa što spram sebe zahtijeva ta složena zbilja, autor upozorava na bitne i nezaobilazne metodologijske uvjete koje treba zadovoljiti da bi se postigla postavljena pedagoška i društvena namjena. Da bi bio teorijsko-metodologijski konzistentan i kao takav praktički relevantan, taj pristup, kaže on, treba, kao prvo, sadržati sociologijsku elaboraciju fenomena religije (ni za ni protiv religije, već o njoj!) iz obzora autentične Marxove (a dodali bismo i otvorene marksističke) misli, što implicira tumačenje religije kao posredovane supripadnim društveno-povijesnim sklopom, ne zanemarujući i ostale njezine izvore i determinante, te da pruži sociologijski uvid u bitne značajke religije i religioznosti na ovim našim kulturno i povijesno šarolikim prostorima. Tek tada pristup i rad može adekvatno služiti svojem cilju, a to je razvijanje vlastite kritičke svijesti tome i inače sklonih mladih ljudi (a i njihovih odgajatelja), spram tradicionalne religije, ali i spram njezine dogmatskoateističke negacije koja je samo druga strana iste kolajne, jednaka duhovna razina sa suprotnim predznakom.

Ćimić tu ima “sluha” i za moguće rizike i zamke što se postavljaju u radu sa suvremenim mladim pokoljenjima, a koje su (i kod nas) uvjetovane suvremenim društvenim procesima i s njima povezanim duhovnim strujanjima. U današnjem materijaliziranom i tehniziranom svijetu, u kojemu su uzdrmane tradicionalne vrednote, mladi su skeptičniji, kako spram religijskih, tako i spram ateističkih dogmi. Ali, oslobođeni od tradicionalnoga dogmatizma, oni su izloženi novim mitologijama, “svjetovnim” religijama što znači da u biti religiozan odnos ostaje, samo ne prema transcendentnom, već spram nekog unutar-svjetskoga objekta.

“... mladi se često priklanjaju zamamnoj svjetlosti raznorodnih 'zvijezda' i 'zvjezdica' koje industrijska, tehnokratizirana i konkurentska mašinerija svakodnevno life-ruje kao oblike kratkovjekih mitova koji u svom sukcesivnom redanju stvaraju trajne uzore pokloničkoga ponašanja.”³

Nadalje, još jedna od mogućih i značajnih dimenzija i karakteristika ove knjige jest, da se može shvatiti i kao udžbenik sociologije religije, doduše, ne kao stereotipan standardni udžbenik, što je već osvjedočeni autorov pristup udžbeničkom gradivu (“Uvod u marksizam”). U prilog ovoj tezi možemo navesti da su u *Drami ateizacije* na osobit način, čitkim stilom elaborirani temeljni problemi sociologije religije, s originalnim doprinosom koji se odnosi na strukturu religijske svijesti Jugoslavena iznijansirane na filozofijsko-historijsko, kozmologijsko-antropologijsko, praktičko-etičko i nacionalno-mitsko područje kao i na tipologiju ateizma.

² Drama ateizacije, str. 197.

³ Ibidem, str. 11.

U toj uspjeljoj tipologiji ateizam je iznijansiran na spontani, incidentni (netolerantni, militantni antiteizam) i socijalno preobražavalački, tj. praktično-humanistički (marksistički) "ateizam". Zatim, kritički su prezentirane suvremene sociologijske interpretacije i teorije religije koje se označuju i izražavaju kao simbolički model (*G. Vernon*), eklektički model (*W. J. Goode*) i kibernetički model.

Po Vernonu, preduvjet je religioznosti i religioznoga ponašanja jedna čovjekova datost, tj. fakat da je simboličko biće. Čovjek prema tome ne bi mogao imati religijske predodžbe i zamisli, ne bi mogao biti religiozan, kada ne bi imao sposobnosti da se služi simbolima koji se ne odnose samo na nešto fizičko, nego i na ne-fizičko, na jedan drugi svijet, te da sudjeluje u simboličkoj interakciji koja je zapravo čovjekova konsenzusna interpretacija njegova svijeta i univerzuma, a koja mu služi i u praktičnoj njegovoj dimenziji, dajući mu "planove za akciju". Prema tome bi i religija kao takva izvirala iz ljudske simboličke aktivnosti, što je svakako upitno. Metodologijski je presmiono čovjekovu sposobnost da manipulira simbolima, ako je i prihvatimo kao medij religioznosti, podići na razinu izvora i uzroka religije.

Eklektički model, čiji je predstavnik *W. J. Goode*, sociologijski je relevantan zbog toga što ukazuje na različite aspekte i društvene funkcije religije, osobito u suvremenom društvu. Samo, kako je to u svakom elekticizmu, ne čini metodologijski konzistentnu cjelinu, sustavnu teoriju koja bi kao takva mogla poslužiti kao relevantan, pouzdan vodič u istraživanju.

Po kibernetičkom modelu religija je mehanizam koji snabdijeva pojedinca ili društvenu skupinu sustavima akcije, kognitivno i motivaciono smislenim definicijama njihova identiteta ili na identitet odnosećih se sustava simbola. Religijska svijest je ovdje svojim informacijama organizaciona svijest, neophodan samoobrambeni mehanizam pojedinca ili skupine za održavanje i funkcioniranje. Iako je kibernetički model određenja religije sociologijski veoma značajan, ipak, gledano metodologijski, on nije cjelovit, jer ne zadire u ljudsku egzistencijalnu situaciju uopće, u čovjekov položaj u svijetu i kozmosu, a napose pak u njegovu društvenu (klasnu) poziciju, a koji se, dakako, intelektualno, emocionalno i moralno iznijansirano reflektiraju kroz osjetljivu i šaroliku prizmu ljudske osobnosti i društvenosti.

Valja ovdje napomenuti, da Ćimić ističe, da ni jedan od ovih modela teorije religije, kao ni sociologijska interpretacija religije uopće, ne može bez ostatka protumačiti fenomen religijskoga, već joj je u tom nastojanju potrebna "interdisciplinarna" pomoć filozofije religije, kada je riječ o metafizičkim pretpostavkama o biti religije, te psihologije religije, kada se radi o religijskom doživljaju.

I, da spomenemo samo ono glavno, obrađeni su svi uzajamno povezani elementi strukture religije: vjera u nadnaravno (i sveto), sustav vjerovanja i običaja s njihovim psihološkim aspektom, snabdijevanjem moralnim definicijama i, s tim povezane, višestruke dimenzije i međusobno isprepleteni korijeni religije-religija kao

obredna činjenica, religija kao moralna činjenica i religija kao društvena (klasna) činjenica.

Po definiciji, bitna značajka svake religije jest, da sadrži, uključuje vjerovanje u natprirodno, čudovito (ili bar nadljudsku snagu), što nije i ne može biti dokučeno i dokučivo osjetilima, iskustvom, a što se smatra minimumom, osnovom svakoga određenja religije.

No, osnovno je to, da vjera u nadnaravno implicira vjerovanje da je ono (nadenaravno) povezano s čovjekom i da se određenim činima (rituali, obredi) na to nadnaravno može utjecati, budući da je ono bitno zainteresirano za čovjeka. S pomoću sustava vjerovanja religija snabdijeva svoje sljedbenike i moralnim, vrijednosnim definicijama. Nadnaravno (i sveto) povezuje se s čovjekovim poznatim svijetom i tako se daju odredbe o tome što je dobro, a što je zlo, dakle, u skladu, ili pak u proturječnosti s nadnaravnim i svetim.

Pored sustava vjerovanja, religija uključuje modele ponašanja-obrede i običaje koji, kako se vjeruje, utječu na nadnaravno, odobrovoljavaju ga i na taj način pribavljaju njegovu sklonost ljudima.

Religiju kao institucionaliziranu vjeru karakterizira upravo to da je zajednička članovima religijske skupine. To znači da se vjerovanja i obredi koji se odnose na nadnaravno dijele među svim pripadnicima religijske grupe, odnosno vjerske organizacije.

Religijski obredi kao karakteristične interpretacije religijskih istina određene religijske grupe, osim što imaju svrhu da ojačaju osjećaj grupnoga identiteta, "mi osjećaj", daju i mogućnost sudionicima da na odobren način izraze svoje religiozne osjećaje i tako postignu emocionalnu katarzu, te učvršćuju vjerovanje u transcendentno.

Prema tome, religija je složena pluridimenzionalna struktura čiji su korijeni, osnove i aspekti višestruki i međusobno isprepleteni. Otudenost u nehumanim društvenim (klasnim) životnim prilikama koja rezultira posvemašnjim ljudskim otuđenjem i osiromašenjem, egzistencijalni strah, strah od smrti i težnja za besmrtnošću, očekivanje nagrade (i sankcije) u onostranosti, osjećaj ovisnosti i spoznaja o ograničenosti, prolaznosti, konačnosti i ništavnosti u odnosu na beskrajni i beskonačni kozmos, apsolut i s tim povezana težnja za beskonačnošću u *esbatonu*, sve su to vrela iz kojih izvire religioznost i osnove religije. Znači, osim društvenih, religija ima i svoje duševne, moralne i spoznajne izvore (koji su, međutim, uvijek povijesno-društveno impregnirani, tj. nose pečat svojega vremena i prostora), osim što je socijalna činjenica (sa svim implikacijama), ona je i psihička, moralna i metafizička činjenica.

Religija pruža vjerniku utjehu i oslonac kad je slab i ugrožen, u frustracijama izazvanim neuspjesima i neočekivanim vrtoglavim uspjesima (ali može povećati

tenziju i sukob motiva), te konačno nadu u vječni život. Ona ga opskrbljuje moralnim i vrijednosnim definicijama, praktičkim kriterijima za razlikovanje dobra i zla, implicira čovjekova konstitutivna metafizička pitanja o iskonu, smislu i eshatonu, na koja odgovara na svoj, vjerniku prihvatljiv način-vjervovanjem, dogmom, ona je "metafizika u popularnom izdanju" (*A. Schopenhauer*).

Međutim, kako je već uvodno rečeno, svrha i zadaća ovoga osvrta nije shvaćena tako da samo sustavno prikazuje ove više-manje poznate osnovne jedinice sociologije religije, već je njegova intencija i da apostrofira jedan, više latentan i implicitan, ali bez obzira na namjeru autora i stupanj osviještenosti njihovih interpretata o tome, veoma prisutan, prožimajući sloj cijele Ćimićeve *Drame*, a taj je – filozofijski!

Pokušat ćemo ovu postavku u osnovnim crtama i argumentirati. Ponajprije, kako rekosmo, cijela je knjiga impregnirana filozofijskim nabojem koji se očituje u kritičnosti (teorijskoj i humanističkoj) spram oba pola dogmatizma – teističkoga i ateističkoga, u stalnom nastojanju na otvorenosti u odnosu spram njihovoga zajedničkog, u svojoj biti teorijski nedohvativoga, svagda začuđujućega transcendentnog "objekta", prema kojem je umski moguće samo dijalektičko kretanje u otvorenom horizontu, gdje je svaki odgovor na pitanje novo moguće pitanje.

"Onaj, međutim tko osjeća snagu dijalektike, sa svim njenim mogućnostima, vjerojatno će naći da je neosnovana podjela na one koji traže, ne mire se sa postojecom granicom humanog, koji pokušavaju odgovoriti na vječite zagonetke ljudskog smisla, i na one druge, koji prihvaćaju određen sistem razumijevanja svijeta, i ostaju na tome."⁴

Ta filozofijska "udešenost" eksplicitna je i očita u rasvjetljavanju odnosa religije (odnosno teologije) sa znanošću i filozofijom u poglavljima: "Religija kao saznajna činjenica", "Filozofsko-istorijsko područje (strukture svijesti suvremenog Jugoslavena)", "Filozofsko utemeljenje religije" i osobito u novom, posljednjem "Umjesto zaključka". Gotovo cjelokupno suodnošenje znanosti i religije (teologije) do naših dana karakterizira permanentan sukob, nekad otvoreniji i oštiji, nekad latentniji.

Međutim, on nije fundamentalan. Ćimić epistemologijsko-metodologijski precizno i pregnantno pokazuje kako taj sukob proizlazi iz nerazumijevanja mogućnosti, kompetencija i granica, kako znanosti, tako i religije s teologijom.

Znanost kao u osnovi racionalan oblik ljudskoga duha s nužnim empirijskim odnosom kreće se u okvirima iskustvenoga, u granicama prirodnoga, društvenoga i psihičkoga iskustvenog područja, a polje je religije nadiskustveno, transcendentno, meta-fizičko. Osim toga, racionalna dimenzija religije jedna je od njezinih (i ne presudnih!) dimenzija pored a-racionalne (ili nadracionalne). Prema tome, susret zna-

⁴ Ibidem, str. 45.

nosti i religije i teoretski moguć je samo u racionalnoj sferi i na tlu iskustvenoga, a njihov sukob rezultat je miješanja kompetencija, tj. kada teologija hoće biti meritor-na na empirijskom terenu znanosti, ili kada znanost svojim sredstvima (metodama) nastoji pobijati religiju u a-racionalnom njezinom odnosu spram meta-fizičkoga “ob-jekta” i u mističnom njezinom sadržaju. Dakle, znanost i religija su u osnovi dispa-ratni oblici duha, budući da se u bitnome ne susreću, pa se ne mogu međusobno ni poreći. Ovoj minucioznoj analizi možemo dodati da su toga svjesni i kritički teo-lozi koji znaju da teologija gubi utakmicu sa znanošću na njezinom terenu pa odu-staju od sukoba s njom. Štoviše, neki rezultate znanosti nastoje inkorporirati u svoje sustave smatrajući da su oni zapravo ljudska participacija u stvaralaštvu savršenoga božanskog uma. Ali, kao što je već implicite rečeno, to prekoračuje mogućnosti znanosti te, kako ona religiju u bitnom ne može poreći, ne može je ni potvrditi!

Meta-fizički prostor u koji ne dopire znanje ostaje domena, primjećuje ispravno autor, religijske transcendencije, ali i filozofijskoga napora i nastojanja na odgoneta-vanju zagonetke i tajne iskona i eshatona. Znači, tu u dijalog s teologijom kao svo-jevrnsnom teorijom religije ulazi filozofija (a ne znanost).

No, teologija i filozofija razlikuju se u pristupu. Dok tradicionalna teologija ima svoj vrhunaravni ključ za odgovore na sva čovjekova pitanja u vezi s temeljem i svrhom svega, filozofija ostaje, svjesna svoje pretpostavnosti, hod u otvorenom ob-zoru istine i smisla. Na kraju, jedna opaska o djelu u cjelini. Radi se, naime, samo o našoj impresiji o mjestimično sublimiranom odjeku stanovitoga prosvjetiteljskog i marksovskoga optimizma u Ćimićevoj kritici religije koji ponegdje disonira s osnov-nom otvorenom, kritičkom intonacijom ove knjige. Iako je autoru bjelodano, što i jasno ističe, da je religija kompleksno struktuiran i u biti a-racionalan fenomen, da je spoznajna (metafizička), psihička, moralna i društvena činjenica, s višestrukim i nedjeljivim izvorima i dimenzijama, osim društveno determinirana i posredovana, i onto-antropo-psihički utemeljena i uvjetovana, ostaje nam utisak, da se u odnosu spram religije (i ateizma) ipak preferira utjecaj društveno-povijesnih determinanti na uštrb ostalih, koje, doduše, jesu društveno-povijesne posredovane i artikulirane, ali koje imaju i svoju samobitnost (*G. Mensching*), te da, s druge strane, u svestranoj teorijskoj analizi religije u svrhu postizanja kritičkih efekata spram nje (tj. tradicio-nalne religije) kod mladih, možda previše očekuje od “svjetlosti svijesti” s obzirom na to da i ona, kako i sam kaže u “Uvodu” “ima ontološki i povijesno uslovljene granice”, te kao takva nije presudna ni dostatna niti za uvjeravanje niti za razuvjera-vanje vjernika (*M. Weber*)! I još samo riječ-dvije o ovom novom trećem izdanju *Drame ateizacije*. Osim već spomenutih značajnih dopuna, valja istaknuti i na prvi pogled sitne prepravke u tekstu (ponegdje je to samo fus-nota) koje su, međutim, znatno doprinijele misaonoj utemeljenosti, preciznosti i konzistentnosti ovoga na momente gotovo literarnoga teksta svojstvenoga “galskom” duhu Esada Ćimića.

Zbog svega toga i treće izdanje ovoga značajnog djela o religiji i ateizmu daljnji je korak i znatan doprinos (a time i duhovni izazov i novi poticaj) u elaboriranju i

problematiziranju ove svagda aktualne tematike, te kao takvo nedvojbeno ima i svoj *raison d'être*.

Srdan Vrcan ažurno i sistematski prati i sociologijski elaborira religijske situacije i kretanja u svijetu, pogotovo u razvijenom i kod nas. To je došlo do izražaja u njegovoj knjizi *Od krize religije do religije krize*, a što je značajno ne samo za sociologiju religije, nego i u širem kulturnom kontekstu.

Što se pristupa fenomenima i procesima u naslovu knjige naznačenima tiče, autor kaže da im se može pristupiti na više načina: zdravorazumski, politički i znanstveno. (Dakako, ovdje nije riječ o teologijskom pristupu). Ovaj treći pristup smatramo, naravno, plauzibilnim, budući da je zdravorazumski pristup nedostatan. Naime, teorijski, znanstveni pristup (*theoria*-umsko motrenje, zrenje biti pojava) upravo počinje tamo gdje zdravorazumski pristup prestaje. Što se praktično-političkoga pristupa tiče, njemu valja da uvažava i da se određuje po rezultatima znanosti o religiji (a ne obratno).

Jasno je, i tu se možemo suglasiti s Vrcanom, da smjer i okviri rasprave o povezanosti društvene krize i religije zavise od pretpostavki od kojih se polazi, konkretno ovdje od polaznih shvaćanja društvene krize i religije, što ih je Vrcan korektno i pregnantno iznio.⁵

Nadalje, prihvatljivo je njegovo određenje društvene krize kao globalne i specifične društvene pojave strukturalno uvjetovane, koja kao takva, osim otvaranja mogućnosti njezina prevladavanja i novoga napretka, nosi i mogućnosti stagnacije, involucije i regresa, i koja u svoje vrtloge uvlači i ugrožava sve sfere suvremenoga života – ekonomsku, socijalnu, političku i kulturnu (znači i religijsku).⁶

Nešto više zadržat ćemo se na polaznom Vrcanovu shvaćanju religije, u kojem ćemo neke momente apostrofirati, a neke problematizirati, odnosno još više otvori-

⁵ "Zapravo, i najstručnija i najkritičnija rasprava o religiji u uvjetima suvremene društvene krize u svijetu i u nas može ići najrazličitijim putovima, ovisno o tome od kakvih se pretpostavki polazi i kakvim se pretpostavkama operira na izričit ili prešutan način. Pri tom su najbitnije tri pretpostavke, koje mogu utjecati na samu raspravu. Prva je polazno shvaćanje suvremene društvene krize, druga polazno shvaćanje religije, a treća je polazno shvaćanje religijske situacije koja je bila svojstvena širim dijelovima suvremenog svijeta u pretkriznom razdoblju"

(*Od krize religije k religiji krize*, str. 7-8).

⁶ "Jednom riječju, u ovoj se raspravi polazi od uvjerenja da je suvremena društvena kriza globalna, strukturalno uvjetovana te nužno otvara mogućnosti novom razvoju i napretku, kao i mogućnosti trajnijoj stagnaciji, involuciji i regresiji, čak u dramatičnim razmjerima. To je kriza koja izaziva velike destrukturalne i restrukturalne u mnogim područjima društvenog života, pa se ne može optimistički očekivati da će svijet i pojedini njegovi dijelovi iz vrtloga suvremene krize izaći artikulirani uglavnom onako kako su u krizu ušli i s manje-više očuvanim društvenim i kulturnim identitetima"

(*Od krize religije k religiji krize*, str. 12-13).

ti.⁷ I tu su prihvatljiva ona određenja religije u kojima je definitorna *differentia specifica* transcendentno i sveto i u kojima je upravo time određeno razlikovanje religije i nereligije (na što upućuju izvori: *religio, onis* – vezanost za nadnaravno), za razliku od tzv. “svjetovnih religija” u kojima se spram nekoga unutarsvjetskog, obostranog objekta subjekt odnosi na eminentno religijski način (obožava, obogotvoruje npr. naciju, demokraciju, partiju, vođu, humanizam, pa i ateizam), pa se onda u tom smislu mnogo toga može nazvati religijom.

U gornjem kontekstu valja naglasiti određene Vrcanove pomake prema kompleksnijem i svojevrsnom sintetičkom shvaćanju religije, dakako na Marxovu tragu.⁸

Prvo, dok je ranije polazio uglavnom sa stajališta teorije alijenacije (diskusije s *M. Kerševanom* na stranicama *Naših tema*), u ovoj knjizi uvažava određenje religije kao specifične ljudske prakse-proizvodnje, kojom ljudi kao oblikom duha, društvene svijesti u određenim povijesno-društvenim i kulturnim (ne)prilikama proizvode i mijenjaju specifične kulturno-duhovne tvorevine (vjerovanja, ideje, vrednote, norme, simbole) što imaju velik utjecaj na njihovo cjelokupno individualno i društveno življenje. Teorijske konzekvence gore navedenoga shvaćanja, koje Vrcan preuzima iz Marxovih *Grundrisse...*, nisu, međutim, izvedene i eksplicirane ni kod Marxa, ni kod Vrcana.

Ako je, naime, religija poseban način proizvodnje, specifična ljudska praksa i prisvajanje svijeta, ne vrijedi li onda i za nju kao i za ostale načine proizvodnje, da se kao otuđena javlja samo u određenim povijesnim situacijama, a ne uvijek kao alijenacija. Ne bi li se onda i ona, u razotuđenoj proizvodnji humane budućnosti –

⁷ “Potrebno je uvodno razjasniti i s kakvim se shvaćanjem religija operira i unutar kakvog se pristupa religiji raspravlja o njoj u uvjetima suvremene društvene krize. Shvaćanje religije kojim se ovdje operira kreće se drugom linijom: to je sadržajno i isključujuće shvaćanje religije. Stoga se religija određuje uz pomoć dvaju ključnih momenata, i to od onog što se predočuje i doživljava kao transcendentno i onog što se predočuje i doživljava kao sveto. Pri tome se transcendentno shvaća kao sve ono čemu se pridaje ontologijski status, različit i drukčiji od statusa prirodnog, povijesnog i društvenog svijeta, pa stoga ono ostaje transcendentno bez obzira na to u kakvom se konkretnom odnosu zamišlja da stoji s ljudskim, prirodnim, povijesnim i društvenim svijetom. U tom su smislu predodžba i doživljaj transcendentnog i svetog *definitorna differentia specifica* svake religije i sve religijskog. Pri tom se može priznati da čovjek ima potrebu za određenim sistemom smisla i značenja, ali taj sistem ne mora biti nužno religijski. Također se može priznati da čovjek mora naći odgovor na neke kritične aspekte ljudskog življenja, ali iz toga ne proizlazi da je svaki odgovor na te aspekte religijski i mora biti religijski”.

(*Od krize religije k religiji krize*, str. 19).

⁸ “Religija se, dakako, istodobno shvaća i kao osobit oblik proizvodnje kojom ljudi u sasvim određenim povijesnim, društvenim i kulturnim okolnostima i stoga u sasvim određenim egzistencijalnim prilikama stvaraju i mijenjaju sasvim specifične kulture tvorevine, koje na različite načine utječu na ljudsku životnu aktivnost. Religija je u tom smislu, kao bitno ljudska činjenica, osobit oblik proizvodnje ili praksa”.

(*Od krize religije k religiji krize*, str. 21).

kao duhovno i društveno transformirana – mogla pojaviti u svojim neotuđenim, kreativnim, dakle humanim oblicima (poput umjetnosti npr.)?

Drugi prilog, odnosno doprinos ovoga Vrcanova djela, glede cjelovitijega određenja religije, sastoji se u shvaćanju religije kao kompleksne i dinamične strukture, koja kao takva ima i metafizičku, ontologijsku dimenziju (jer, kao i filozofija, sadrži odgovore na pitanje o iskonu, smislu i eshatonu), i povijesno-društvenu dimenziju (društveno-moralnu i emocionalnu).

Heuristički je ovdje značajno pitanje međusobnoga odnosa tih dimenzija u dinamičnoj strukturi religije, tj. problem medijacije transcendentne i povijesne dimenzije religije, a s tim u vezi i pitanje mogućnosti i dometa teorijskoga pristupa religiji!

Nije, naime, sporno da su meta-fizički, onto-antropologijski aspekti religije (potreba za cjelinom, smislom, strah od konačnosti itd.) povezani s društveno-povijesnim medijem, odnosno da su povijesno-društveno posredovani i artikulirani. Međutim, za razliku od Vrcana, smatramo da se ovi aspekti religije ne mogu bez ostatka svesti na društveno-povijesni i kulturni kontekst, odnosno njime do kraja protumačiti, budući da oni spram toga imaju nešto *“per se”* – stanovitu samosvojnost i otpornost.

Naime, ontologijski, transcendentni, meta-fizički i povijesno-društveni (kao i moralni i psihički) aspekti i dimenzije religije nisu suprotstavljeni ili alternative, već upravo suptilno neodvojivo povezani u strukturi religije. Svako njihovo odvajanje, reduciranje ili hipostaziranje je shematsko, nedijalektičko.

Nijedna konkretna povijesna religija, ako nema meta-fizičku, transcendentnu dimenziju, *per definitionem* i nije religija (*religio*), već svjetovna religija ili nešto drugo.

Ako se povijesni oblici religije mijenjaju (a neki i nestaju), u novim pojavnim oblicima religije kao religije javlja se opet, u novom povijesnom i duhovnom sklopu, transcendentni aspekt i nadržacionalan odnos prema njemu (*ono “per se”*) kao konstitutivni njegov dio. Religija i religioznost (vjerovanje) kao mogući čovjekov odnos spram svijeta s društvenim se promjenama mijenjaju, transformiraju, ali (bar po dosadašnjem povijesnom iskustvu) i permaniraju.

Prema tome, svako reduciranje ovoga transcendentnog, metafizičkog, ontologijskog aspekta i zanemarivanje njegove suptilne veze s povijesno-društvenim i ostalim elementima strukture religije, previđanje je onoga bitnog što vodi u određenu simplifikaciju (*G. Mensching*), konkretno, u svojevrzni (iako kompleksan i suptilan) sociologizam ili historizam.

Dakako, religijski način duhovnoga transcendiranja empirijskoga fakticiteta nije jedini i nužan (nego je to moguće i filozofijski i na način umjetnosti također).

Čovjek, naime, po svojoj naravi, po svojoj antropološkoj određenosti, nije isključivo religiozno, niti nereligiozno biće, nego su religija i ateizam, a i agnosticizam,

podjednake ljudske mogućnosti. To znači da i religija i religioznost izvire iz "univerzalne ljudske situacije", ako se pod njome podrazumijevaju neke čovjekove onto-antropo-psihicke datosti kao: konačnost i ograničenost spram beskrajnoga i beskonačnoga kozmosa, potreba za smislom i cjelinom, bez obzira na povijesne i kulturne sklopove itd., a koje su žilave i otporne spram povijesno-društvenih mijena.

Ta "ljudska situacija", uz teorijsku čovjekovu znatiželju (*thaumázein*) nameće čovjeku svagda isto bitno pitanje: što je to što jest, zašto uopće jest (nešto, a ne ništa), po čemu jest, što je osnova, temelj svega, bitak bića, koji je čovjekov položaj i smisao njegove pojavnosti u kozmosu i povijesti?, pitanje odakle, kamo, čemu?, pitanje o Iskonu, Smislu i Eshatonu, pitanje *Faustovo* i *Hamletovo*! Ovo fundamentalno pitanje u različitim svojim aspektima i varijantama je isto, a mogući su različiti odgovori-religijski, ateistički, agnostički, a osim toga, i drugi oblici duha – filozofija, umjetnost, mit – izvire iz tog pitanja i divljenja čudu bitka. To, međutim, ne znači da je religija transhistorijski, transsocijalni, transkulturni entitet, već jedan od oblika čovjekova duha, jedan pored spomenutih, mogući izraz i proizvod čovjeka kao transcendirajućega bića pukoga empirijskog fakticiteta, jedan mogući odnos i suočavanje sa svijetom (bar na individualnoj razini i za neke psihokonstitucije). Osnovano je, prema tome, pretpostaviti, uz punu svijest o transformaciji religije u vezi s društvenim mijenama, ali i s uvažavanjem onto-antropo-psihickih značajki čovjeka, da će čovjek (odnosno barem neke psihokonstitucije) svoju potrebu za transcendiranjem, osim filozofijski i umjetnički, zadovoljavati i na religijski način (pa i u budućem mogućem humanom društvu, kada bi religija izgubila svoj klasni i politički značaj). Dakle, na socijalno i duhovno transformiran, individualiziran način, religijom kao sklopom poetskih simbola metafizičkoga, tj. do kraja nedokučivoga svijeta, života i smrti, što je, dakako, ovisno i u vezi s pozitivnim društvenim promjenama (ako do njih dođe), s procesima transformacije, deinstitutionalizacije i deideologizacije društva u cjelini, s dijalektikom sakralizacije i desakralizacije, mitologizacije i demitologizacije.

Da sažmemo. Možda je najbolje distinkcije, koje smo naznačili u Ćimićevu i Vrcanovu pristupu religiji, izrazio sam Ćimić u svome odgovoru Vrcanu u diskusiji povodom svoje *Drame ateizacije*: "Pojam religije per se – ma koliko išao na ruku (neutemeljenom) ovjekovječenju religije – čini mi se dragocjenim iz perspektive otkrivanja onih sastavnica, funkcija i imanentnih, a značajnih komponenti religije da bismo se – odričući ga se – lišili novih prodora u samo tkivo religijskog fenomena. Jer, ne mogu se konkretno povijesne situacije u obzorju aktualnog promišljanja – ma koliko bile bremenite radikalnim promjenama – uznositi na razinu ontologijskog, metafizičkog, transcendentnog, transpovijesnog..., ali i obrnuto: ne mogu se neki metafizički, transcendentni, nadempirijski aspekti jednostavno svoditi na društveno-povijesno, bez obzira na to što se oni preko njega, moguće, posreduju. Zar nije – upravo sa stajališta onto-antropo-gnoseologijskog – zajednički izvor i religije per se i filozofije, pa i – umjetnosti, u krajnjoj liniji. Posvemašnjim ukidanjem onto-

logijskih pretpostavki religije, koje je, srećom, nezasnovano, nestale bi – jer su iste – pretpostavke i filozofije, umjetnosti i mnogo čega drugog. Svi ovi oblici duha različito posreduju te pretpostavke udovoljavajući čovjekovoj trajnoj potrebi da se vine u neizmjerne prostore transcendencije”:

“Ono, međutim, što ostaje za mogući (i plodni) dijalog jeste, svakako, zajednički imenitelj njegovih kritičkih promišljanja, a to je – odnos transcendentnog, ontologijskog, na jednoj strani, i povijesno-društvenog, na drugoj strani. Po mom sudu, stupnjevi transcendiranja uzeti zasebno nisu bitni; kod mene je riječ o transcendiranju bića”.

“Bjelodano je da smo suglasni u stavu da su ontologijska pitanja (i odgovori) i društveno-povijesno posredovani; mi se, dakako, bitno razilazimo u trenutku kad ja ističem – i tako, čini mi se, izbjegavam da budem redukcionist – da se ona tim posredovanjem ne mogu bez ostatka iscrpsti. A na tome se, logično, temelji i različit pristup našem odnosu znanosti i religije. Distinkcija na kojoj iznova istrajavam jeste da znanost inherentno ne može ulaziti u nadempirijsko, metafizičko, transcendentno, bez obzira na to da li su ovi aspekti sadržani unutar religije, umjetnosti ili filozofije. U činjenicu da svaka suvisla konkretna religija sa svojim osobenim dignitetom ima i te (metafizičke) slojeve i značenja zacijelo ne treba ni trenutka sumnjati”.⁹

⁹ Gledišta, Beograd, br. 7-8/85, str. 160-161.

Ateizam kao povijesni humanizam E. Ćimića i Religija i kriza N. Dugandžije

Nedavno je pokrenuta nova korisna i potrebna biblioteka NIRO-e "Školske novine" – "Magister". Nakana je ove biblioteke, a što je potvrdila svojim I. kolom, objavljivanje filozofijskih i znanstvenih radova o bitnim teorijskim i društvenim pitanjima i aspektima religije kao specifičnoga oblika ljudskoga duha i kulture. Ona je namijenjena široj intelektualno znatiželjnoj, za svjetska duhovna i društvena gibanja zainteresiranoj publici, a prije svega nastavnicima, prosvjetnim radnicima koji se u svom radu susreću i s pitanjima religije i religioznosti mladih, tj. njihovom objektivnom, neideologiziranom upoznavanju s tim problemima.

U II. kolu biblioteke tiskane su knjige Esada Ćimića: *Ateizam kao povijesni humanizam* i Nikole Dugandžije *Kriza i religija*. Objavljivanje ovih knjiga povod je ovoga osvrta, a s istim je povodom održana i rasprava "Čovjek i Bog u društvu" na tribini Društvenoga doma SSRNJ u Zagrebu. O odnosu čovjeka i Boga kao odnosu imanencije i transcendencije može se raspravljati prije svega na teorijskoj (*theoria*), spekulativnoj razini. Ljudska misao je tijekom svoje povijesti dala različite odgovore na pitanje o tom odnosu.

Raspravljanje relacija imanencije i transcendencije, ovostranosti i onostranosti, međutim, ima, osim strogo spekulativne, i praktičnu svoju dimenziju, tj. svoju društvenu posredovanost koju je uočio i elaborirao *K. Marx*, i koja je osnovna tema naše rasprave.

Stoga je i naslov "*Bog i čovjek u društvu*" primjeren zajednički imenitelj za oba naša predloška: Dugandžijin *Kriza i religija* i Ćimićev *Ateizam kao povijesni humanizam*, budući da se oba, svaki na svoj način, ali promišljeno i čitko bave upravo apostrofiranim aspektom tematiziranoga odnosa društva i religije uopće.

Osvrnut ćemo se ukratko na oba ova vrijedna rada koji su daljnji doprinos dvojice poznatih autora našoj znanosti o religiji, a time i kulturi uopće.

Osvrt će, dakako, biti sintetički i u uopćenim opaskama iznijet će utiske i poglede na obje knjige i njihove rezultate, budući da hermeneutička analiza, iako korisna i potrebna, nije tehnički (prostorno) primjerena ovoj prigodi.

Nikola Dugandžija svjestan je višeznačnosti pojmova "kriza" i "religija", kao i njihova međusobnoga odnosa. Stoga on pregnantnom analizom već postojećih određenja tih pojmova i njihove relacije kod stranih i domaćih autora (*S. Vrcan*, *Đ. Šušnjić*), metodologijski ispravno, dolazi najprije do vlastitih sintetičkih određenja oba pojma kao *conditio sine qua non* logičkoga i razgovijetnoga izvođenja njihovih zbiljskih, reverzibilnih i fluidnih veza i odnosa.

Konkretnije, po Dugandžiji, a s čime se možemo suglasiti, kriza koja se očituje kao strukturalni društveni i individualni poremećaji, odnosno kao njihova aktivna povezanost, i koja, osim negativnoga aspekta implicira i mogućnost pozitivne prekretnice, neosporno djeluje na religiju kao ljudsku pojavu (bez obzira na njezino moguće božansko podrijetlo), na religijske predodžbe i čine koji, uz svoju samosvojnost, podliježu i društvenim, životnim utjecajima i posredovanjima.

S druge strane, religija koju bitno karakterizira sveto, nadnaravno i nadljudsko, mistična moć, oduvijek je, pa tako i *bic et nunc*, jedan od mogućih odgovora na životne, društvene i osobne krize, (koje može i produbiti, ali češće smiriti svojom (pre)formulacijom problema i obećavajućim rješenjima). Dakle, religija kao moralna i psihološka obnova jest jedan od mogućih odgovora na krizu, (bar za neke i to ne malobrojne ljude, odnosno psihokonstitucije), a čime ona, naravno, ne iscrpljuje sve svoje dimenzije i funkcije.

To, pak, ukazuje na to da ljudske zemaljske, društvene tvorevine i mehanizmi ne namiruju valjano i zadovoljavajuće sve bitne potrebe čovjeka kao svojevrsnoga hendikepiranog, deficijentnog bića. Je li će se to ikada zbiti pitanje je, na kojega će, ako će, odgovoriti tek daleka budućnost. Za nas ona u najmanju ruku ostaje otvorena, poručuje osnovano Dugandžija.

Esad Ćimić, jedan od utemeljitelja suvremene jugoslavenske sociologije religije koja se kao znanost razvija posljednjih četvrt stoljeća i zasniva na metodologijski sretnom povezivanju teorijskih postavki i empirijskih istraživanja, u radu: *Ateizam kao povijesni humanizam*, uspostavlja autentičan marksistički (a dodali bismo i postmarksistički) pristup religiji i Marxovu pristupu religiji. Ćimić upozorava da se u tu svrhu Marxove izreke o religiji u različitim kontekstima trebaju sagledati iz cjeline djela Karla Marxa kojega više zanima kritika otuđenoga, klasnog društva i promjene toga društva u novo, humano društvo, nego li samo kritika religije kao otuđenje. On religiju ne tretira odvojeno od ostalih oblika ljudskog duha u određenom socijalnom kontekstu, već kao jednu od praksi-proizvodnji kojim se čovjek na određeni način (pored umjetničke proizvodnje i moralne prakse), suočuje sa svijetom, prisvaja ga i mijenja.

O radu Esada Ćimića: *Ateizam kao povijesni humanizam* može se sažeto reći da je to zapravo sukus, sažetak njegova religiologijskoga opusa u kojem je ostao u kontinuitetu svoga pristupa religiji na otvorenom kritičkom Marxovu i marksovskom tragu, tj. sa stajališta cjeline Marxove misli i Marxa kao socijalnoga filozofa i kritičkoga humanista, kojeg više zanima kritika i promjena društva nego religija kao takva. Međutim, Ćimić čini i iskorak ili korak dalje od Marxa. U njegovim interpretacijama i tretiranju problema religije ima vlastitosti i originalnosti te se ovdje radi, kako je i sam autor napomenuo, o stanovitom dopisivanju Marxa, o kreativnom dopunjavanju i prekoračenju u najboljem smislu te riječi, za razliku od nekih drugih post – “izama” koji svoju afirmaciju grade na negaciji onoga što im je prethodilo.

To se odnosi prije svega na Ćimićevo, iz cjeline Marxove misli proizlazeće, izvođenje moguće budućnosti religije, koju ne tretira odvojeno od ostalih oblika duha u društvenom sklopu, odnosno, šanse religije u mogućem budućem humanom društvu (ako se ono ozbilji). Osnovano je pretpostaviti, smatra on, da u takvom doista ljudskom svijetu, dezideologiziranom, dezinstitutionaliziranom društvu, transformirana (ne tradicionalna!) religija koja bi izgubila svoj klasni, politički značaj, dakle, kao osobni odnos prema svijetu, kao sklop duhovnih, ili poetičkih simbola meta-fizičkoga, tj. do kraja nedokučivoga svijeta, života, a pogotovo smrti, Marxa ne bi smetalo. Ateizam ili teizam (a i agnosticizam) bili bi onda "stvar" osobnoga doživljavanja i shvaćanja kozmosa, ili kao imanentnim prirodnim zakonitostima uređenog procesa, ili kao od nadnaravnog demiurga stvorenoga i upravljanoga svijeta, ili pak neke pozicije između vjere i nevjere.

Stoga bi se i naslov ove knjige mogao dopuniti kao: "Ateizam, (i)li teizam, (i)li agnosticizam kao povijesni humanizam".

U ovom kontekstu mislimo i na izvjesnu novost i u samoga Ćimića, tj. na njegovo eksplicitno izvođenje i problematiziranje Marxova (i svoga vlastitog) pristupa religiji. Ovo se tiče ponajprije Marxova tretiranja religije kao alijenacije, dok je njegovo shvaćanje religije i kao svojevrsne prakse-proizvodnje, kojom čovjek na specifičan način prisvaja svijet, odnosno, međuigra toga dvoga više implicitno, ali ne i zanemareno. Sve to, dakako, ne smeta sociologijskoj operacionalizaciji teorije otuđenja, nego je, naprotiv, zasniva, kao što je i uopće Ćimićev sociologijski pristup religiji utemeljen njegovim filozofskim nabojem i potkovanošću.

Riječ je nadalje i o Ćimićevom aspektiranju (ne razdvajanju) dimenzija, razina i izvora religije, najprije na religiju *per se*, religiju kao povijesno-socijalnu činjenicu i religiju kao onto-antropo-psihološku strukturu (s napomenom da je moguće stano-vito prožimanje i sažimanje tih aspekata), a potom na "korijene" i "osnove" religije.

Pod "korijenima" se podrazumijevaju povijesno-društvene (ne)prilike kao izvori i posredovanje religije i religioznosti, a pod "osnovama" (religije *per se*) misli se na ontologijske i antropo-psihičke izvore i dimenzije religije, što ih traži transcendirajuća narav čovjekova bića, bez obzira na različite društvene uvjete, tj. potreba za cjelinom i Smislom, i naposljetku, za besmrtnošću.

Ćimićevo suptilno razumijevanje odnosa povijesno-društvene i metafizičke dimenzije religije najbolje ćemo ilustrirati citiranjem samog autora: "Ne mogu se konkretno-povijesne situacije u obzoru aktualnog promišljanja – ma koliko bile bremenate radikalnim promjenama – uznositi na razinu ontologijskog, metafizičkog, transcendentnog, transpovijesnog..., ali i obrnuto: ne mogu se neki metafizički, transcendentni, nadempirijski aspekti jednostavno svoditi na društveno-povijesno, bez obzira na to što se oni preko njega, moguće posreduju. Zar nije – upravo sa stajališta onto-antropo-gnoseologijskog – zajednički izvor i religije *per se* i filozofije, pa i um-

jetnosti, u krajnjoj liniji. Posvemašnjim ukidanjem ontologijskih pretpostavki religije, koje je, srećom, nezasnovano, nestale bi – jer su iste – pretpostavke i filozofije, umjetnosti i mnogo čega drugog. Svi ovi oblici duha različito posreduju te pretpostavke udovoljavajući čovjekovoj trajnoj potrebi da se vine u neizmjerne prostore transcendencije.

Na osnovi svega toga zaključili bismo ovaj osvrt otvorenim pitanjem: Da li se tu još uvijek radi samo o marksizmu, makar i o kritičkom, otvorenom, ili već o nečem daljnjem (što inače smatramo logičkom i naravnom konzekvencijom dosljednoga marksizma), tj. o određenom autentičnom post-marksizmu?

Sveto i svjetovno E. Ćimića

U petom kolu već poznate i afirmirane biblioteke Filozofskih istraživanja Hrvatskoga filozofskog društva objavljena je i nova knjiga *Sveto i svjetovno*, renomiranoga autora *Esada Ćimića*, nestora znanosti o religiji na prostorima bivše Jugoslavije, a po *habitusu* i opredjeljenju pripadnika hrvatskoga kulturnog kruga. Profesora Ćimića ne treba posebno predstavljati, jer je poznat našoj kulturnoj javnosti i sredini. Valja samo spomenuti da je on (sad već daleke 1964. godine u Sarajevu, kod prof. *Vanje Sutlića*) prvi doktorirao na eminentno religijskoj temi te da je otada nadalje, u sretnom spoju teorije i empirije, promicao tu novu (neideologiziranu) znanost, religiologiju, ostavivši u njoj, i kao pisac i kao predavač, znatnoga traga.

Iako on za sebe kaže da je sociolog religije te iako sociologiju religije ne shvaća pozitivistički, već šire, humanistički, prema našem mišljenju, to je ipak preusko samoodređenje i rubriciranje, budući da je njegovo bavljenje religijskim fenomenom interdisciplinarno, čak i transdisciplinarno.

Ono preseže samo sociologijski pristup (koji obuhvaća ponašanje u društvu u svezi s vjerovanjem u nadnaravno biće, a ne i nadnaravno samo, zatim povijesno-društvene uvjetovanosti i reperkusije religioznosti, interakciju religije i društva, odnosno socio-kulturnoga konteksta čiji je ona integralni dio) i zadire i u antropologijski vidik složene i dinamične strukture religije (koji religiju promatra kao jedan od čovjekovih načina odnosa spram svijeta i oblika duha, pored ostalih-mita, umjetnosti, filozofije), i u (socijalno) psihologijski (koji zahvaća religiozne osjećaje, doživljaje i ponašanje pojedinca u religijskoj skupini, kao i kolektivno) te, konačno, i u filozofijski vidik (koji uključuje metafizičke pretpostavke o biti i smislu religije kao vezanosti za nadnaravno biće). Dakako, ovdje nije riječ i o teologijskom pristupu religiji koji se, kao specifičan, u osnovi razlikuje od filozofijskoga, a pogotovo od znanstvenoga.

Ćimić opetovano, osobito u razgovoru o Šušnjićevoj knjizi *Znati i verovati* (za razliku od autora te knjige), upozorava na temeljnu i nerazdvojivu svezu (a ne strogu odvojenost) sociologijskih i ostalih znanstvenih, humanističkih (ne pozitivističkih) prilaza religiji s filozofijskim shvaćanjima srži religije kao *religio*. Naime, svaka sociologijskoreligijska pozicija i orijentacija, npr. o društvenoj uvjetovanosti i funkciji religije i religioznosti, o sekularizaciji i desekularizaciji, o budućnosti religije itd., uključuje u sebi već i neko shvaćanje i pretpostavke o biti, izvorima, ulozi i svrsi religije, odnosno o čovjeku kao (ne)religioznom biću, koje se ne mogu do kraja empirijski verificirati, već tu svagda ostaje jedan odlučujući metafizički ostatak. Bez toga se, dakle, strogo pozitivistički shvaćena sociologija religije u krajnjoj konsekvenci svodi na borniranu empirističku sociografiju.

O tome, tj. o mogućnosti i granicama sociologije religije i njezine metode kao znanosti, autor jasno i razgovjetno govori u razgovoru "Sociolog i religija".

Sociologija religije u obradi svoga predmeta, koji se prostire u okvirima ovostranoga, empirijsko-socijalnog, upotrebljava znanstvene metode. Ona se, dakle, ne bavi time jesu li religijske ideje u vezi s transcendentnim istinite ili nisu. To je izvan njezina domašaja kao znanosti i područje je teologije i filozofije (religije). Znanost je racionalna sfera duha koja nužno ima i empirijski odnos, dok je religijski odnos prema svojem transcendentnom objektu u biti izvanrazumski (ili nadrazumski, supraracionalan) odnos vjerovanja. Stoga se znanost (pa ni humanistička) ne može baviti transcendentnim, metafizičkim objektom i mističnim sadržajem religije, te je u bitnom ne može ni potvrditi ni oboriti. Kao znanost, sociologija religije može se baviti religijom kao društvenim i kulturnim fenomenom i istražiti međusobnu povezanost i utjecaje društva i religije i njihovih institucija.

Sociologija religije, dakle, kao znanost o religiji kao društvenom i kulturnom fenomenu ne nastoji izvorno religijska pitanja svesti na društvena, nego ih tematizirati i tumačiti povezane s društveno-povijesnim medijem kojim su posredovana.

Uz ova opća teorijsko-metodologijska pitanja, knjiga što je pred nama obrađuje vazda, a osobito sada i ovdje, u povijesnim, društvenim i političkim promjenama, aktualan problem odnosa svetoga i svjetovnoga. Konkretnije, utjecaje svetoga na svjetovno, na nacionalni, društveni i privatni život ljudi kao dio kulture što se očituje kao "vidljivi okrajci nevidljivog ledenog brijega".

U prilog ovoj tezi, uzgred, da ne spominjemo vrhunske doprinose filozofiji, znanosti i umjetnosti, dovoljno je samo podsjetiti na konkretnu ulogu i utjecaje religije i Crkve u svim hrvatskim krajevima, a osobito različitih redova: benediktinaca, dominikanaca, franjevac, pavlina i isusovaca, prije svega u školstvu i prosvjeti, bibliotekarstvu i muzealstvu, u oblikovanju svjetonazora i vrednota, običaja i kulture življenja.

O prisutnosti religije u životu društva i čovjeka, naglašava autor, govori i odnos religije i nacije kao socijalno-duhovne cjeline koja se oblikuje i održava, osim na društveno-ekonomskoj i etničkoj (jezik) podlozi, često, a pogotovo na ovim prostorima, i na osnovi religijskoga čimbenika kao značajnoga organizatora kolektivnoga rituala i "mi-osjećaja". Stoga i pojedine nacionalne kulture, a naročito one, na formiranje i život kojih je religija znatnije utjecala, uključuju i religiju u konkretnom njezinom obliku, tj. kao konfesiju.

Svi ti religijski utjecaji, kao i religijski fenomen uopće, ne razmatraju se, dakle, izdvojeno i zasebno, već u odgovarajućem socio-kulturnom kontekstu. Ćimićev smjer propitivanja i promišljanja religije je vertikalni: od egzistencijalnih problema i svakodnevnice do vječnih metafizičkih pitanja o iskonu i eshatonu te aporija logosa i kaosa, vjere i nevjere.

Kako je već rečeno, autor religiji prilazi kao strukturi vjerovanja u nadnaravno, vjerskih osjećaja i prakse u religijskoj skupini i kao duhovnom sustavu koji je ne-

djeljiv od globalne kulture kao sustava sustava. Religija je za njega aktivna sastavnica svakoga socio-kulturnog sklopa, na kojega djelatno utječe, ali i sama podliježe utjecajima toga okružja.

Uopće, složen i suptilan suodnos religije i kulture ideja je nosilja i crvena nit ove knjige. Zato i smatramo primjerenim i dobro odabranim citat misli poznate antropologinje *Ruth Benedict* kao moto što najbolje govori o tom odnosu: "Ekonomsko ponašanje, porodični odnosi, religijski obredi i politički ciljevi prožimaju se i utječu jedan na drugoga... Religijske dogme, ekonomska praksa i politika ne stoje proklete u čistim malim ribnjacima već prelijevaju svoje granice i njihove vode nerazmrsivo se miješaju jedna s drugom".

Za Ćimićev pristup religiji općenito možemo reći da je (kao što je već odavno i bio) postmarksistički. Na pitanje: "Imate li Vi izvjesnih revizija u odnosu na opće poznata mjesta marksističke kritike koja religiji odriče mogućnost izgradnje humanijega, moralnijeg i poštenijega života čovjeka koji je danas, to je već sasvim izvjesno, u planetarnoj krizi?", sam odgovara: "Kao stvarni ili prividni ateist sam se sudario s oficijelnom kritikom religije koja mi je bila intelektualno neutemeljena i kojoj je fenomen religije u bitnim odrednicama izmicao. Baš taj prizemni, blamirajući ateizam, taj ateizam koji je još nihilizam, mene je kao stvarnog ili prividnog ateistu iritirao, zasluga je i nesuvisle kritike religije da me religija na neki način privlačila što me nukalo da tu kritiku revaloriziram, da joj pridem što izvornije. Jer, moje religijsko iskustvo, a ako ništa, imao sam sjećanje na njega, nije uopće bilo okrnuto, a kamoli ugroženo tom kritikom. Ono je išlo mimo nje. Oficijelni ateizam kritizirao je oficijelnu, rekao bih, izmišljenu religiju, stavljao je na optuženičku klupu i priređivao je po potrebi za kritiku".

On uvažava i istražuje društvenu i kulturnu (i političku) dimenziju, funkciju i posredovanost religije, ali je ne svodi bez ostatka na njih, već je shvaća i fenomenologijski kao religio, tj. kao povezanost čovjekovu s nadnaravnim, božanskim bićem, koja najautentičnije svjedoči sama o sebi, svojim vlastitim izvornim religioznim doživljajem.

Dakle, on religiju uvažava u njezinoj bitnoj, ni na što svodivoj (*per se*), eminentno metafizičkoj dimenziji kojom čovjek, ili bar neke onto-antropo-psihčke konstitucije, uz ostale oblike duha – umjetnost, filozofiju – transcendiraju empirijski realitet. Pritom, valja naglasiti, Ćimić ne čini nikakvu hijerarhiju transcendencija, npr. religija, umjetnost, filozofija (*Đ. Šušnjić*), već se zalaže za mogućnost svojevrstne njihove dijalektičke sinkrezije, dakako, uz moguću prevalenciju jedne od njih, ali koja ne mora potirati ostale.

U naznačenom teorijskom okviru, u tekstovima i intervjuima, elaborira bitne i aktualne religiologijske teme: religija u svakodnevnom životu, religija danas, obitelj i religija, o religijskom odgoju, o ateističkoj kulturi u suvremenosti, o podrijetlu ravnodušnosti prema religiji i ateizmu, o islamu i islamizaciji, o politici kao sudbini.

Kako je već rečeno, tu ponajprije raspravlja o mogućnosti i šansi religije kod suvremenoga čovjeka i u suvremenom (a i budućem) društvu koje sve više postaje masovno i urbano, i to ne samo u urbanim, nego i u ruralnim sredinama. Mogućnosti su religije, prema autoru, u suvremenom, složenom i dinamičnom društvenom okruženju višestruke. Ona u tom sklopu, bar za određene psihokonstitucije, može označiti ponajprije duhovno sabiranje, moralnu katarzu i psihičku obnovu, tj. u susretu s nadnaravnim – transcendiranje puke svakidašnje empirijske datosti, prolaznosti i konačnosti.

Te metafizičke, moralne i psihičke funkcije religija, naravno, može obavljati kao crkvena, obredna religioznost, prije svega kultom i molitvom, i kao takva može biti zbiljska (i svakodnevna) potreba vjernika. Ali, ona može biti i običajna navika, pa čak i određena društvena kurtoazija. Osim spomenutih, religija ima i, već implicate naznačenu, društvenu (i političku) funkciju.

Ako se, naime, religija uspije inkorporirati u procese prevrednovanja i preoblikovanja povijesno istrošenih vrednota u nove, suvremenije, vitalnije vrednote, onda ona ne vodi u krizu ni sebe samu, ni društvo, nego je, naprotiv, društveno pozitivno integrativna.

Ali, ako se religije odnosno crkve kao njezine institucije stavljaju na pozicije povijesno regresivnih, vremenu neprimjerenih, za progres kontraproduktivnih vrednota i ideja, onda su društveno dezintegrativne i doprinose produbljivanju krize društva i samih sebe, upozorava Ćimić.

Zatim, riječ je o utjecaju obiteljskoga odgoja na religioznost. "Tip svekolike kulturne socijalizacije uveliko opredjeljuje unutarnju artikulaciju religijskog oblikovanja, koja – bar na početnom oblikovanju čovjeka – bitno zavisi od obiteljskog odgoja". U gorućoj temi o religijskoj kulturi zalaže se za uvođenje religijske kulture kao obvezatnoga školskog predmeta, filozofijski i znanstveno, interdisciplinarno (povijesno, sociologijski i psihologijski) utemeljene, za razliku od fakultativnoga konfesionalnog vjeronauka ili kateheze.

Nadalje, Ćimić nadahnuto govori i o ateističkoj kulturi i osobito o religijskoj ravnodušnosti. U kolopletu suvremenih kultura nije, dakle, previđena ni ateistička kultura i njezin utjecaj. No, ona nema tako bogatu tradiciju kao religijska, iako se javljala i razvijala u oporbi spram nje, kao njezina neodvojiva druga strana. Stoga ona, smatra autor, u suvremenoj kulturi, kao i jednoj novoj, otvorenoj kulturi budućnosti, ima stanovitu socijalno-duhovnu šansu (za razliku od one isključive na zalazu), samo ako se ne bude odnosila nihilistički spram kultura koje sadrže i religijske sastavnice.

Korijene duhovne inertnosti i ravnodušnosti prema religiji i ateizmu kao prema dvjema stranama jednoga lista on vidi prije svega u suvremenom odgajanju za "imati", a ne za "tražiti" i u udovoljavanju mladima u svemu što zahtijevaju, u ideo-

logiji postojećega i netraženju novog, što rađa i ravnodušnost spram graničnih situacija ljudske egzistencije.

Nepostojanje ili atrofiranje religijskoga transcendiranja iskustvenoga fakticiteta jednako je ravnodušnosti prema drugim oblicima ljudskog duha i transcendiranja empirijskoga realiteta, svakidašnjice – filozofiji i umjetnosti, tj. jednako nepostojanju ili odumiranju duhovnosti i humanizma uopće te utapanju u praktičnim, utilitarnim i pragmatičnim, dnevnim, materijalnim interesima i “vrednotama”.

“Religija, jednako kao i ateizam, su iznova bili i ostali rizik koji se sastoji u tome da se, na različite načine, predstavlja 'nešto' kao ono na čemu se sve zasniva. Zato su bili i ostali opredjeljenje koje je – ma koliko svojim korijenima sezalo u povijesno-socijalnu zbilju – svagda zahtijevalo i zahtijeva individualnu odluku. A ravnodušnost bilo koje provenijencije – upravo zato što se tiče duhovnog područja – nužno je bila i ostaje izbjegavanje takve odluke ili, što je još gore, neosjećanje duhovne potrebe da se ona donese.”

Vrlo su zanimljive i autorove analize islama kao duhovne i svjetovne strukture i uske povezanosti njegove apsolutno transcendentne i socijalno-političke dimenzije, te islamizacije (u Bosni i Hercegovini) kao procesa koji je počeo turskim osvajanjima i prihvaćanjem njihove religije i civilizacije od domaćega katoličkog, bogumilskog i (pratećega) pravoslavnog življa, prije svega iz socijalno-ekonomskih razloga, a što je rezultiralo određenim osobitostima.

I, naposljetku, u intervjuima je otvoreno govorio o politici kao stvaralačkoj igri ljudi, ali i manipulativnoj igri ljudima, koja je čovjeku kao društvenom biću (Aristotel, *zoon politikon*) neizbježna sudbina (*moira*).

Elaboriranje i shvaćanje svih aspekata i problema odnosa religije i kulture, svetoga i svjetovnoga, temelje se na autorovu bogatom znanstvenom i istraživačkom iskustvu i oštrovidnom analitičkom promatranju tih fenomena i njihovih suptilnih i fluidnih odnosa, te na inventivnom uopćavanju istraživačkoga iskustva i opserviranja kao i na suverenom poznavanju srodnih istraživanja i literature.

Iako je sastavljena od pojedinih rasprava i razgovora, što su nastali u različitim prilikama, iako se stoga nije moglo izbjeći stanovito ponavljanje nekih ideja unutar koncepta (ali u različitim kontekstima, pa je u tom smislu i funkcionalno), knjiga ima čvrstu i konzistentnu logičku strukturu i slijed, lijep i čitak stil i jezik.

Sve rečeno kazuje da se radi o znanstvenom (i filozofskom) djelu koje će naići na znatan odjek i kod širega, za kulturna, društvena i politička gibanja zainteresiranoga čitateljstva. Stoga i svesrdno preporučujemo da se kao takva i pročita.

O religiji i ateizmu D. B. Đorđevića

Među mlade (ali već afirmirane) sociologe religije koji samostalno i metodički uspješno povezuju teorijske postavke i hipoteze o fenomenima religije i ateizma s iskustvenim istraživanjima tih fenomena, to jest s primjenom empirijskih metoda, tehnika i instrumenata istraživanja, svakako pripada i *Dragoljub B. Đorđević*.

U djelu *O religiji i ateizmu (Prilozi sociologiji religije)* što je pred nama, on u okviru naslovljene opće teme teorijskoempirijski elaborira mnogo relevantnih i aktualnih sociologiskoreligijskih problema te širih teorijskih, filozofijskih pitanja o njoj, a koja su u tom znanstvenom sociologijskom kontekstu nužno implicirana i u njega inkorporirana, pa kao takva nezaobilazna ako se ne želi ostati na pukoj empirijsko, teorijski neosmišljeno, deskriptivnoj i kvantitativnoj sociografskoj razini.

U prvom poglavlju knjige, autor osnovano nanovo propituje ključne značajke ateizma, osobito marksističkoga, a zatim izvodi i kritičku analizu "naučnoga" ateizma i ateističkoga odgoja i obrazovanja. To njegovo propitivanje i ovo procjenjivanje marksističkoga ateizma, i bez obzira na dosadašnje vrijedne odgovore i postavke, legitimno je i na autentičnom Marxovu tragu (jer marksistički teizam nije jednom za svagda završen i zatvoren sustav neupitnih konačnih istina, dogmi, već je u svojoj osnovi otvoren i kao takav upućuje na vazda nove pristupe i doprinose.

Nadalje, kao što je čin vjerovanja u biti tajna, jednako je tako tajna nevjerovanje. No, dok je zagonetka vjere često i mnogostruko odgonetavanje u različitim disciplinama (teologiji, filozofiji religije, sociologiji religije, psihologiji religije, povijesti religije, dakako u okviru ljudskih teorijskih mogućnosti koje imaju svoju unutarnju granicu u ograničenosti ljudskoga uma), tajna nevjerovanja kao meta-fizički čin, a osobito ateizma kao psihičke i društvene činjenice, manje je objektivno rasvijetljena i metodički i sustavno obrađena. Zato je zanimljiv Đorđevićev prijedlog o neophodnosti konstituiranja sociologiji religije komplementarne posebne sociologije, ili pak, specijalne discipline sociologije religije – sociologije ateizma koja bi se u sprezi s filozofijom i psihologijom bavila određivanjem biti ateizma, njegovih značajki i uzroka, tipologijama itd.

Sam Đorđević dao je svoj prinos takvom nastojanju ponuđenim, na najboljim postojećim utemeljenim, određenjem marksističkoga ateizma i tipologijom ateizma te drugim rezultatima, a što on korektno ostavlja otvorenim i kritičkoj, stvaralačkoj diskusiji podastrtim prilogima.

Što se tiče problema definiranja ateizma, autor ispravno podsjeća da su, usprkos postojanju različitih vrsta ateizma tijekom povijesti, rijetki pokušaji njegova potrebnoga svestranog teorijskog obuhvaćanja, budući da se ne svodi samo na teorijsku negaciju teizma, na što upućuje njegova nominalna (etimologijska) definicija, već ima i svoju praktičnu dimenziju.

Zbog toga, po Đorđeviću, valja ga odrediti kao stav formiran u društvenom okruženju, sa spoznajnim, emotivnim, vrijednosnim i djelatnim aspektom odnosa spram zbilje. Kao takav, ujedno je moralna pozicija i način ponašanja i življenja. Ova kompleksna definicija ateizma trebala bi važiti za ateizam uopće, i za sve tipove ateizma, ali je ipak najkorespondentnija marksističkom ateizmu. To pokazuje i autorova (otvorena) tipologija ateizma (pored mogućih drugih). Marksistički se ateizam naimе, bitno razlikuje od svih ostalih tipova u tipologiji (suvremenoga) ateizma, od negativnoga, koji je samo teorijska negacija nadnaravnoga bića (u granicama mogućnosti ljudskoga *ratia*) i koji završava u suprotnom svjetonazoru od religijskoga; zatim od praktičnoga ateizma, koji se iscrpljuje u praktičnom životu svakodnevnice, prije svega u hedonističkom uživanju materijalnih dobara, a zakazuje u kriznim i graničnim situacijama ljudskoga života, te konačno od egzistencijalističkoga ateizma, koji je negacija božanskoga bića preko afirmacije individualne egzistencije i naglašavanja potrebe duhovno-stvaralačke (ne religijske) transcendencije pukoga fakticiteta i graničnih situacija ljudske egzistencije.

Differentia specifica marksističkoga ateizma jest radikalni humanizam, radikalna usmjerenost na svestrani razvoj i oslobađanje čovjeka, svih duhovnih i stvaralačkih potencijala njegova svestranoga bića, na uspostavljanju zaista ljudskoga odnosa u dijalektičkoj relaciji čovjek-priroda-društvo. To je okosnica i osnovica marksističkoga ateizma, a njegove su rubne značajke: socijalno-preobražavalačka uloga, revolucionarnost, na znanosti osnovan pogled na svijet i društvena usmjerenost.

Kako je već rečeno, autor je metodički korektno otvoren za kritičku raspravu, pogotovo o spomenutim rubnim karakteristikama marksističkoga ateizma (koja je, načelno, moguća, ali transeuntno kritička, npr. s kršćanske pozicije, a ne imanentno kritička). S tim u vezi moglo bi se sažeto kazati, da socijalno-preobražavalačka, revolucionarna i društveno usmjerena značajka marksističkoga ateizma nisu u osnovi sporne. Ali one nisu ni međusobno strogo odvojene i nepovezane, već se preklapaju i prožimaju, pa se kao takve mogu subordinirati ovim opsegovnim redoslijedom pojmova: društveno usmjerena, društveno-preobražavalačka, revolucionarna. Problematičan je, međutim, ili čak *conradictio in adjecto*, sintagma “naučni pogled na svijet”.

Nazor se na svijet, doduše, može osnivati i na znanstvenim spoznajama, ali je on mnogo širi i složeniji od njih, nadilazi djelokrug i mogućnosti znanosti, temelji se i na kulturno usvojenim vrednotama i primarnom neposrednom iskustvom, implicira i meta-fizička (pa i moguća religijska) i politička shvaćanja i stavove.

Jednako tako sporna je i upitna sintagma “naučni ateizam”, što uočava autor te je problematizira i kritički analizira kao srž sovjetske religiologije koju dobro poznaje. Ta se koncepcija zasniva, ističe on ispravno, na *Lenjinovom* shvaćanju religije, što razrađuju boljševički prosvjetitelji i nameću kao obvezan školski predmet, a što pak svoje izvore ima u *Engelsu* u njegovoj “pozitivnoj fazi”.

Marxovu kritiku religije Engels je teorijski “nadopunio” elementima pozitivističke filozofije, a praktički ona je motivirana aktivnošću radničkoga pokreta i potrebom jačanja nazora na svijet i organizacije njegove partije.

Teorijska podloga Engelsove kritike religije je dobro poznata pretpostavka da je neznanje bitan uzrok pridavanja nadnaravnih i personificiranih moći prirodnim i društvenim silama, čija se zakonitost ne poznaje.

Zatim je tu i pozitivistička vjera u znanost, ali ne u onaj stari filozofijski pojam znanosti (ono što su stari Grci zvali i mislili pod imenom *episteme*) koji je htio sagledati povezanost sveukupne zbilje, već moderni, koji hoće povjerljivim uvidom otkriti funkcionalne povezanosti prirodnih i društvenih pojava, a čiji će razvitak omogućiti spoznavanje prirode i društva i na taj način zbrisati potrebu za njihovom mistifikacijom, za religijom. Tako, navodno, nestat će potrebe i za drugim oblicima duha, ponajprije filozofijom.

Pozitivistički utjecaj vidi se naročito u Engelsovom shvaćanju o tri faze religiozne svijesti, po kojemu će najprije nestati njezin *monoteistički* – oblik, zatim metafizički i naposljetku potpuno nestajanje.

Lenjinova je kritika religije motivirana i izgrađena spajanjem društvenoga, odnosno političkoga pragmatizma-neposredno praktične potrebe za nazorom na svijet proleterske partije i osobnoga odbojnog odnosa spram religije.

Marxova teza o religiji kao “opijumu naroda” znači da u neljudskim prilikama odista postoji potreba za utjehom, za narkotikom koji je narodu potreban, i štoviše, bez njega ne može, dok Lenjin svojim stavom o religiji kao “opijumom za narod” smatra religiju isključivo instrumentom vlasti.

Naravno, kao što je već rečeno, znanost je neadekvatno i nedostatno sredstvo i medij kritike religije i fundiranja teizma, jer *per definitionem* kao racionalan oblik ljudskoga duha s nužnim empirijskim odnosom ne može ni ulaziti u meta-fizički “objekt” i u osnovi a-racionalan odnos religije i ateizma, pa ih ne može ni zasnivati i potvrditi, niti oboriti.

To naziru na osnovi uvida u suvremenu svjetsku religiologiju i kritički, nedogmatski sovjetski religiozi, među kojima su najpoznatiji *I. N. Jabolkov* i *D. M. Ugri-novič*. Oni pokušavaju raskinuti s dogmatskom tradicijom i nastoje na temeljnim istraživanjima filozofijskih i metodologijskih osnova ateizma i religije te to situirati u sustav društvenih znanosti, gdje bi odgovarajuće mjesto zauzeli i filozofijski, sociologijski, psihologijski i povijesni aspekti proučavanja religije i ateizma, i koji bi u budućnosti zamijenili “naučni ateizam” kao ideologijski konstrukt. No to je tek moguća (a ne sigurna) perspektiva, a što se tiče aktualne sovjetske religiologije, ona se još nije oslobodila teorije odraza u tretiranju fenomena religije i ateizma, a u teoriji ateističkoga odgoja i obrazovanja, recidiva ideologiziranoga prosvjetiteljskog pristupa.

U poglavlju *“Prema sociologiji pravoslavlja”*, Đorđević se zauzima za sistematičnije sociologijsko-empirijsko istraživanje pravoslavlja u nas koje je, za razliku od katoličanstva i Rimokatoličke crkve, dosad bilo više nego nedostatno. (Postoje samo dva empirijska istraživanja čisto pravoslavne religioznosti u SR Srbiji i nekoliko u heterogenim religijskim situacijama). Autor navodi i razloge za to, a osnovni od njih je bilo prevladavajuće mišljenje da homogeno pravoslavno područje, zbog tradicionalizma i običajnosti religioznosti nisu naročito interesantna za sociologijska istraživanja. Međutim, ovdje je zanemaren određeni društveno-politički prostor s dinamičnim zbivanjima na religijskom i nacionalnom planu, koja, pogotovo u posljednje vrijeme, demantiraju takva mišljenja. Stoga autor raspravlja i o odnosu religije i nacionalizma, odnosno nacionalizma i religije.

Za razliku od vremena kada se optimistički smatralo da su ta dva ideologijski negativno vrednovana fenomena (zbog njihove konkretne negativne povijesne uloge), definitivno završili u ropotarnici povijesti, ovi žilavi povijesno-društveni i kulturni fenomeni (koji na Zapadu npr., autor navodi primjer SAD i Finske), imaju pozitivnu konotaciju), poslije potiskivanja opet izlaze na društvenu scenu, opet su tu “i sa njima treba računati na dugu stazu”. U aktualnom društveno-političkom trenutku u nas, pogotovo u Srbiji, u procesu nacionalnoga osvještavanja i homogenizacije, Đorđević upozorava i na mogućnost devijantnih i retrogradnih postupanja u izražavanju nacionalnoga i religijskoga, osobito u načinu svjetovno-religijskoga, a što doprinosi dezintegraciji u širem društveno-političkom sklopu.

Stoga, naglašava on, u političkom djelovanju, ali i kritičkim intelektualcima, sociolozima religije napose, valja lučiti *“žito od kukolja”*. U budućem pak proučavanju pravoslavlja sociolozima religije valja uvažavati i, oslanjajući se i na rezultate povijesnih i kulturolozijskih znanosti, ispitivati povijesno i kulturno ozračje pravoslavnih područja kao i samo duhovno jezgro pravoslavlja, njegovu simboliku kao njegov bitan strukturalni dio.

Osim toga, sociologija pravoslavlja može i treba da se koristi postignutim rezultatima stranih sociologa religije u proučavanju pravoslavlja, pravoslavnih crkava, kao i teorijsko-metodologijskim iskustvom drugih konfesija i religija u svijetu i kod nas.

U poglavljima: *Neka pitanja sociologije religije* i *Kritička kartoteka teologije religije*, Đorđević raspravlja još neke značajne specijalne teologijsko-religijske probleme, kao npr. uglavnom nezadovoljavajuće obrade religije (uz hvale vrijedne iznimke) u udžbenicima opće teologije pa i sociologije religije, te sociologije religije u marksističkom obrazovanju, zatim i o ženskoj religioznosti i konfesionalnom mentalitetu, čimbeniku (dez)integracije, pa ponovo o sovjetskoj sociologiji religije i religiji i naciji. U tom solidnom standardu, po zanimljivosti i svježini izdvajaju se teme o odnosu Marx(izma) spram smrti.

U obradi prave teme, autor ispravno podsjeća da u promišljanju aktualnosti Marxova djela valja obuhvatiti sve aspekte čovjekova opstanka, individualni i društveni, povijesni i prirodni, a pogotovo one probleme individualne ljudske egzistencije, među kojima i smrt zauzima veoma značajno mjesto. Posebno se osvrće na, po njegovu mišljenju, pretjerane prigovore teologa o nedostacima i Marxova i marksističkoga promišljanja tajne smrti. Stoga on nastoji objektivno razmotriti to pitanje. Smatra da treba najprije faktično kritički analizirati i objasniti Marxovo i marksističko shvaćanje fenomena smrti, uzimajući u obzir i Marxovo osobno iskustvo (ali ne presudno, jer to ne bi bilo metodologijski korektno) i duh vremena, a potom taj pristup produbiti i razviti.

Propitivanje misterija smrti (osim religijski, odnosno teologijski) kao eminentno meta-fizički, filozofijski je problem, budući da znanosti o čovjeku, prirodne i društvene: biologija, psihologija, iako svaka iz svog kuta daju neke odgovore o smrti, ne pružaju i zadovoljavajući uvid u tu zagonetku. Filozofija može smrt razmatrati s različitih stajališta i razina: ontologijskoga, gnoseologijskoga, antropologijskoga).

Kada Marx govori da smrt izgleda kao pobjeda roda nad pojedincem, a da je određeni individuum samo određeno rodno biće i smrtno, onda on ostaje na ontologijskoj razini, a ne ulazi u besmrtnost i konačnost čovjeka kao pojedinca na toj razini. Stoga on i kritizira religijsko vjerovanje u besmrtnost duše u eshatonu kao egoističnu čovjekovu težnju za vječnim trajanjem.

Zatim, Marx govori o društvenoj dimenziji smrti i njezinim društvenim implikacijama (kritizira društvene uvjete života i rada koji uzrokuju preranu smrtnost), ali zanemaruje njezine psihološke implikacije za pojedinca koje su ljudske i kojih se čovjek ne može potpuno osloboditi.

Zbog toga onda i stoji prigovor o nedostatku njegova cjelovita pogleda u tu čovjekovu veliku tajnu i "protu-utopiju" (*E. Bloch*).

Upravo zato da pokaže da granične situacije ljudske egzistencije, među njima smrt prije svega, nisu problem kojim se može baviti samo religija, marksizam treba, ukazuje Đorđević, produbiti promišljanje složenoga pitanja smrti. Svoj doprinos tome dali su već poznati otvoreni marksistički mislioci-spomenuti *E. Bloch*, zatim *H. Marcuse*, *A. Schaff*, *M. Mahovec*.

U tom smislu valja se otvoriti i prema doprinosima drugih misaonih pravaca (fenomenologije, filozofije egzistencije, pa i kritičkih teologa) te nastojati afirmirati humanističku, u oblicima ljudskog duha i stvaralaštva (umjetnosti, filozofiji, humanističkoj znanosti) ozbiljenu transcendenciju.

Kad je pak riječ o sekularizaciji, autor upozorava da proces sekularizacije nužno pretpostavlja krizu određene religije. Znači, ako se govori o sekularizaciji marksizma, onda je na djelu sekularizacija marksizma kao svojevrzne (svjetovne) religije

koju je osnovao "prorok" Marx, kako to tumače neki građanski teoretičari, osobito oni religijske provenijencije. Budući da postoje bitno različite interpretacije i realizacije Marxova koncepta, valja onda razvidjeti o kojem se marksizmu radi! Je li to onaj samoga Marxa, ili njegovih nastavljača na njegovom autentičnom tragu, ili dogmatizirani dijamat i staljinizirani histomat, ili neki drugi? Autor se kritički osvrće na pokušaj *G. Therborna*, jednoga od pripadnika onoga poimanja marksizma koji ga smatra kritičkom teorijom društva, filozofijom smisla i smjera povijesti (*"frankfurtovci"*, *G. Lukacs*, *A. Gramsci*, *L. Goldmann*). Po Marxu, doduše, čovjek kao povijesno biće jest i biće budućnosti i ona je, u dijalektičkom zajedništvu s prošlosti, prisutna i u njegovoj sadašnjosti. Čovjek kao budućnosno biće stalno iz otvorenoga obzora istine i smisla moguće budućnosti prevladava ono što već jest (utopija kao dinamogeni čimbenik povijesti).

Emancipatorskim projektom i vizijom moguće smislene slobodne ljudske budućnosti, čovjek djelatno, teorijsko-praktički nadilazi postojeće još nehumano društvo i sebe sama, a ne profetskom eshatologijom ili dogmatskim anticipiranjem ili pak futurološkim programiranjem. Prema tome, ako se govori o sekularizaciji marksizma, onda se radi, ne o izvornom marksizmu, već o onom dogmatiziranom ("teologiziranom") marksizmu u teoriji i praksi, odnosno o marksizmu kao sekularnoj religiji ("Ersatzreligiji"), u kojemu se također na religijski, odnosno parareligijski način u socijalizmu odnosi prema nekom, ne transcendentnom, već naprotiv, imanentnom "objektu".

I da sažmemo! Knjiga Dragoljuba B. Đorđevića *O ateizmu i religiji (Prilozi sociologiji religije)* što je pred nama, svojim izborom, argumentiranošću i otvorenošću u elaboraciji sociologijskoreligijskih tema kojima se bavi, svojim kritičkim uvidom u svu relevantnu literaturu i istraživanja na tom znanstvenom polju, značajan je prilog sociologiji religije, a prije svega je to inicijacijom dviju specijalnih sociologija religije: sociologijom pravoslavlja i sociologijom ateizma. Uvjereni smo da će to biti dovoljno snažan poticaj i izazov i drugima, ponajprije mladim sociolozima religije, da nastave na započetom tragu novim, originalnim znanstvenim teorijskoempirijskim istraživanjima, a zasigurno ni sam autor nije ovdje rekao svoju zadnju riječ. Naprotiv!

Budućnost religije J. Jukića

Nova knjiga vrsnoga, ali našoj kulturnoj javnosti premalo poznatoga splitskog sociologa religije, bolje reći religiologa (vidjet ćemo zašto), *Jakova Jukića* pod znakovitim naslovom *Budućnost religije*, kao i prijašnje njegove knjige (*Religija u modernom industrijskom društvu*, *Povratak svetoga*), bez ikakva prigodnoga pretjerivanja, značajan je kulturni događaj što nesumnjivo obogaćuje našu ipak relativno mladu, a valja naglasiti, i novu znanost o religiji (ovdje se, dakako, ne pomišlja na teologiju koja i u nas ima znatno dulju tradiciju).

Ova iznimna knjiga na vrlo upućen, akribičan, kompetentan i produbljen način prezentira istovremeno stanje i strujanja u znanosti o religiji i u suvremenoj religiji samoj. Zanimljiv je, povijesno i teorijski gledano, naglašava Jukić, upravo odnos znanosti, odnosno teorije religije i življenja religije, tj. iskustva svetoga.

U prošlosti, do prosvjetiteljstva, religija se očitovala u osobnom i društvenom životu ljudi. U novome vijeku, ona i njezin konstitutivni dio – nadnaravno, božansko biće – postaju predmetom oštih teorijskih rasprava, suprotstavljanja i pobijanja. To je kulminiralo i našem vremenu, do pred zadnjih četvrt stoljeća, kada su, prozročena procesom sekularizacije, na vrhuncu bile različite teologijske struje (npr. teologija oslobođenja, politička teologija itd.), ali i teorija ateizma. Od tada se događa povijesni religijski obrat. Javlja se nova religioznost, kako u okviru crkava, tako i izvan njih, koja se očituje kao povratak življenju svetoga, bez obzira na znanje o njemu, ili nasuprot tom znanju.

Jasno je da religija i vjera žive više od vjerovanja nego od znanja o njima.

Međutim, trajna je i neugasla čovjekova teorijska znatiželja (*theumazein*), pa i težnja za umskom spoznajom religije i transcendentnog bića, usprkos stanovitij njezinoj paradoksalnosti, o čemu govore *I. Kant* u predgovoru *Kritici čistoga uma* i *S. Kierkegaard* u *Filozofskim sitnicama*. Radi se, naime, o paradoksalnoj situaciji ljudskoga teorijskog uma da mu se nameću i uznemiruju ga neka antinomična pitanja (o Iskonu, Smislu i Eshatonu), na koja se ne može oglušiti, ali na koja ne zna definitivnih odgovora (nego ima samo neke ideje), budući da to nadilazi njegovu moć.

Kako je već rečeno, tim odnosom znanosti o religiji i njezine metode i fenomena religije same autor se bavi vrlo sustavno i metodički. Najprije pregnantno izlaže i strogo logičko-epistemologijski analizira mogućnosti sociologije religije spram religije, tj. religioznoga doživljaja.

U razvoju sociologije religije on označuje tri osnovna razdoblja, i to s obzirom na prevlast određenih njezinih metoda. U prvom razdoblju – od pojave te nove znanosti o religiji u 19. stoljeću – prevladava teorijska metoda, povezana s nekim eminentno ideologijskim shvaćanjima.

Glavni su joj predstavnici *A. Comte*, *E. Durkheim* i *K. Marx*. U skladu sa svojom filozofijom pozitivizma, *Comte* i sociologiju shvaća kao socijalnu fiziku, tj. kao pozitivnu iskustvenu znanost o strukturi i dinamici društva, koja će kao takva zamijeniti tradicionalnu religiju i filozofiju, odnosno, teološko i metafizičko razdoblje u razvoju ljudskoga društva zamijenit će pozitivno znanstveno razdoblje. Time ovako shvaćena društvena znanost poprima ideologijski značaj.

Durkheim je religiju shvatio kao integrativni čimbenik u društvu, budući da je ona zapravo simbolička predodžba društva, odnosno projekcija društva u svijesti. Iza religijskih simbola stoje društveni realiteti, a svi zajednički interesi, kolektivna svijest i emocije religiozne su naravi.

Time je *Durkheim* zapravo teorijski (ideologijski) elaborirao i pripremio sve ono što se zajedničkim nazivnikom imenuje svjetovnim religijama (političkim i potrošačkim), u kojima se na religiozan način odnosi i obožava neke svjetovne, društvene (imanentne, a ne transcendentne) sadržaje i fenomene (klasa, država, narod, standard, estrada itd.).

Marx je također, zanemarivši njezine metafizičke dimenzije, religiju shvatio monokauzalno, kao društvenim otuđenjem uvjetovanu i u onostranost projiciranu iluziju, koja će u budućnosti iščeznuti epohalnim revolucionarnim obratom otuđene društveno-ekonomske stvarnosti u novu humanu zajednicu ozbiljenih ljudskih mogućnosti.

Uz pozitivističku kritiku religije, on nudi utopiju (ideologiju) budućeg pravednog ljudskog društva bez religije, dakle, ateizam kao humanizam (ili obratno), u koju, međutim, jednako tako treba vjerovati kao i raj nebeski.

Iznimku u tom razdoblju prevlasti ideologizirane i reducirane (pozitivističke i sociologističke) teorije i teorijske metode u pristupu religiji čini glasoviti klasik društvene misli *M. Weber*. Prema njegovu mišljenju, čovjek je biće koje proizvodi smisao i značenje. Otuda i religijske činjenice i sadržaji nisu ovisni isključivo o društvenim i ekonomskim utjecajima, već imaju i svoju samosvojnost.

Društvo, doduše, može djelovati na religiju, na njezine predodžbe i manifestacije, ali, i pogotovo, religija na društvo. U svome poznatom djelu *Protestantska etika i duh kapitalizma*, pokazao je kako načela asketske kalvinističke etike, koje u radu i predanom obavljanju poziva, u stvaranju materijalnih dobara, a ne u njihovom hedonističkom trošenju, vide vrlinu, Božji blagoslov i mogućnost spasenja, pogoduju prvobitnoj akumulaciji kapitala i razvoju kapitalizma. Dakako, bilo mu je jasno da to nisu jedini čimbenici u razvoju kapitalizma, nego da se oni nalaze u složenom determinističkom sklopu. U tom kontekstu Weberova ne-sociologizma značajno je i njegovo podsjećanje na kategoriju karizme. Ona je nadahnuće, prevratnička snaga koja je istinski pokretač povijesti, ali ona se institucionalizacijom birokratizira i rutinizira.

Drugo razdoblje u razvoju sociologije religije (od drugoga svjetskoga rata) označuje prevlast uporabe empirijskih metoda i tehnika u istraživanju religije i religioznosti. Takva sociologija religije, okrenuta isključivo suženo shvaćenom religioznom iskustvu, s minimalnim teorijskim zahtjevima, bez teorijskih sinteza, kao induktivna, iskustvena, kvantitativna znanost, oslonjena na deskripciju i mjerenja te na statističku obradu podataka, pretvorila se zapravo u puku sociografiju religijskih činjenica, koja je onda postala vrlo efemerna i ograničena u svojim mogućnostima zahvaćanja dubljega, autentičnog religioznog iskustva (molitve, žrtve, mistički doživljaj). Ona, naime, samo istražuje (broji, mjeri) crkvenu religioznost, lokalne obredne pojave, obavljanje vjerskih dužnosti, broj vjernika i učestalost u religijskim obredima, a čini se i tipologije vjernika s obzirom na neke društvene značajke (pripadnost društvenim slojevima, obrazovanju, mjesta stanovanja, pa dob i spol).

Iako su i u najnovijem periodu razvoja sociologije religije još uvijek na djelu spomenuti suprotstavljeni pristupi – teorijski i empirijski – ima i znatan broj sociologa religije, i u nas, koji ih nastoje pomiriti u nekoj vrsti sretnoga spoja teorije i empirije, što znači da teorijske postavke i hipoteze o društvenoj dimenziji religije nastoje, koliko je to moguće, verificirati iskustvenim podacima.

Ta orijentacija, koju autor naziva pluralističkom, ima još jednu važnu značajku, a to je interdisciplinarnost, pa joj otuda i primjereniji naziv – religiolologija.

Zbog nemogućnosti da posebni sociologijski pristup i metode zahvate svu složenost i vlastitost religijskoga fenomena, sociologija religije, da ne bi ostala bitno ograničena, bornirana disciplina, mora zakoračiti i u druga područja, tj. na filozofijsko i antropologijsko, i poči od njihovih postavki koje govore o biti i smislu religije kao religije (*religio*), kao čovjekove vezanosti za nadnaravno biće. Samo, tu valja biti oprezan, metodički skeptičan, upozorava ispravno autor, da se tim prekoračenjima ne završi u nekoj vrsti laičke teologije, ili, pak, popularne “filozofije”.

Osim toga, u nepristranom istraživanju religije ne smije se ostati gluh za ono što ona sama sobom izvorno svjedoči, kao što je to bio slučaj u različitim ideologiziranim pristupima. Prema autorovom mišljenju, ti se ideologijski temelji i slojevi društvene znanosti o religiji moraju fenomenologijski i hermeneutički razgrnuti. Tu se i spomenuta sveza sociologije religije s filozofijom pokazuje plodonosnom, budući da joj temeljni fenomenologijski i hermeneutički utjecaj dolaze iz filozofije.

Iz fenomenologije, čiji je utemeljitelj *E. Husserl*, u tom su kontekstu najznačajniji poticaji, prije svega, transcendentalna (*eidetska*) redukcija i tema “svijeta života” (*Lebenswelt*).

Fenomenologijskom transcendentalnom redukcijom, iz raznolikosti i promjenljivosti pojava vanjskoga svijeta, apstrakcijom, zrenjem biti otkrivaju se trajne, nepromjenljive ideje (*eidōs*), čime se svijet oslobađa dogmatizma i predrasuda, a objekt iskrivljavanja (*epoche*). Tema “svijeta života” označuje onu iskonsku neposred-

nost i izvornost, prostor vrijednosti, razumijevanja i upućenosti na smisao kao trajnu čovjekovu preokupaciju. To je na područje religije primijenio *M. Scheler*; fenomenologijski nastojeći da religijski fenomeni govore sami o sebi, ponajprije iz autentičnoga religioznog doživljaja i iskustva. U tome, pak, kao bitnu i najvišu vrednotu, otkriva transcendentnost, osobnost i svetost božanstva.

Fenomenologija religije, kako je već rečeno, u novije se vrijeme oslanja i povezuje s filozofijskom hermeneutikom, čiji su zameci u srednjovjekovnoj egzegezi i kasnijoj kritici svetih spisa. Od prošlog stoljeća (*Dilthey*), ona prelazi put od određivanja shvaćanja kao načina spoznaje do shvaćanja kao načina opstanka, čime se približuje ontologiji. Iako ima sluha za razumijevanje povijesnih datosti, njezin je osnovni prostor jezik, budući da se "iskustvo svijeta zbiva u jeziku" (*H. G. Gadamer*).

Takva hermeneutička fenomenologija religije nije samo povijesna disciplina, već totalna hermeneutika koja, polazeći od samoga religioznog iskustva, nastoji proniknuti u sve načine susreta čovjeka s transcendentnim i svetim, odnosno u bit religijskih ideja i obrednih čina (*M. Eliade*).

Od značajnih imena, koja su sretno spojila sociologiju religije s fenomenologijom i drugim disciplinama, spominje se još *J. Wach*. On je nastojao nadići specijalnosti pojedinih znanosti o religiji: povijesti religija, sociologije i psihologije religije te filozofije religije (koju on ispravno ne smatra znanošću u strogom, novovjekom smislu riječi), kao i različitosti njihovih teorijsko-metodologijskih pristupa. U tom se smislu on zauzeo za jednu opću znanost o religiji, religiologiju (*Religionswissenschaft*), koja bi, dakle, sretno (ne mehanički) objedinila i koristila spomenute discipline, a ne bi se svela ni na jednu posebnu znanost o religiji, niti na filozofiju religije.

Nadalje, autor daje sustavan pregled novijih teorija i orijentacija u sociologiji religije, od kojih svaka ima svoju središnju tezu, koju on zove šok-tvrđnjom, ili anti-šok-tvrđnjom.

Prva od njih – *politologijska sociologija religije* – kaže da je religija sakralni proizvod nad kojim monopol imaju crkve, a koje s te povlaštene pozicije proizvođača razmjenjuju "dobra spasenja" s vjernicima kao konzumentima.

Sociologija religijskoga tržišta, tvrdi da je proces sekularizacije ukinuo monopol Crkve na tržištu ideja ("posljednjih značenja") i stavio je na tržišnu utakmicu s ostalim proizvođačima svjetonazora i ideologija (*P. Berger*).

Sociologija nevidljive religije, smatra da su se svjetovne ponude u toj utakmici pokazale prihvatljivijima privatiziranom, individualiziranom suvremenom čovjeku od crkvenih, što uvjetuje nastanak društveno nevidljive religije (*T. Luckmann*).

Sociologija svjetovne religije (civilne, političke, potrošačke), upozorava da tradicionalni religijski simboli nastavljaju život u javnoj, civilnoj, političkoj sferi i u laiciziranim društvima (*R. Bellach*).

Sociologija implicitne religije iznosi anti-šok tvrdnju da u suvremenoj krizi svjetovnosti u društvenom životu, u odnosu spram prirode, u umjetnosti npr., ima mnogo znakova svetoga, čežnje za smislom, božanskom prisutnošću, što nije izravno povezano s crkvenim učenjem (*A. Nesti*).

Sociologija difuzne religije, pak, smatra da se i crkvena religija prelijeva i izvan svoga službenog, institucionalnog okvira.

Sociologija pučke religije, misli da je oživljavanje pučke religije izraz masovnoga narodnog bunta protiv lažnosti svjetovnih utopija, prije svega, ali i protiv stanovitih prijevara u samim crkvama.

I, konačno, to je *sociologija novih religijskih pokreta i sekta*. Osim spomenutoga revolta naroda protiv previše svjetovnosti i društva i crkvi, iz istoga se razloga zbiva i pobuna religijskih elita, koja se očituje pojavom i bujanjem mnogih sakralnih grupa, kao duhovni, vjerski preporod u Crkvi i izvan nje.

Uzroci su, dakle, i u samoj Crkvi i u suvremenom društvu. Potaknute novovjekom sekularizacijom, crkve su, prema tim shvaćanjima, učinile prevelik kompromis s modernim mentalitetom i vrednotama, a nauštrb duhovnih sadržaja i misterija. Zato se oni okreću karizmatičkim zajednicama, sektama, sljedbama raznih proroka, novim kultovima itd., da bi našli primjerenije ozračje za novi duhovni život.

S druge strane, u suvremenom racionalističkom, potrošačkom društvu tehnički napredak i proračunatost nose sobom i neke prijetnje: energetske oskudice, ubrzanje, neurotični ritam življenja, nesigurnost, sve do uništenja prirode i života.

To rađa kontrakulturu i nove religijske pokrete. Svi oni ističu ulogu osjećaja u promjeni svijesti i duhovnoga ustroja, unutarnjega obraćenja i vlastite preobrazbe uz pomoć karizmatičke osobe u zajednici, a sve za spasenje svijeta (*new age* kao nova gnoza). Sve to, dakako, imaće utjecaja i na budućnost religije kao autentične *religio*. O tome autor izriječno kaže: "Vjerojatno da će religija u narednom stoljeću biti prisutnija nego danas, ali u manje određenim oblicima, slobodnija u iskazu, podložna osobnim prohtjevima, pomiješana sa svjetovnim nadomjescima, često okulta i mistična, s obveznim primjesama bolesne nestrpljivosti i želje da se odmah dohvati sveto"

Drugim riječima, dodali bismo, s mogućom deideologizacijom i deinstitucionalizacijom (debirokratizacijom) društva u globalu i religija će se transformirati u sve više osobno obojen odnos naspram svijeta, poput ostalih oblika duha, tj. u sklop poetskih simbola metafizičkoga, do kraja nedohvatnoga, tajnovitog i zagonetnoga iskona i eshatona, svijeta, života i smrti. Kao takva, može se pretpostaviti, bit će tolerantna i prema drugim odnosima spram svijeta.

Osim doživljavanja kozmosa kao od vrhunaravnoga demiurga stvorenoga i upravljanoga poretka, vjerojatno će dopuštati i uvažavati i shvaćanje svijeta kao čudesnim, ali imanentnim zakonitostima (*physis*) uređenoga procesa (*kosmos*).

Ako se sada, na kraju, osvrnemo na autorov religiologijski pristup religiji, uz već rečeno, možemo dodati da nam se, nasuprot svim jednostranim, ideologiziranim itd. pristupima, čini prihvatljivom njegova, iako neeksplicirana, ali ipak prepoznatljiva orijentacija opisane hermeneutičke fenomenologije, koja je svjesna i vlastite, u biti metafizičke, pretpostavnosti. A jedna od tih temeljnih pretpostavki jest da “duboka i istinska težnja za religioznim spasenjem neprestance ostaje i traje – jer je u čovjekovoj naravi neizbrisiva i od iskona usađena”.

I konačno, neka nam bude dopuštena stanovita problematizacija, bolje reći dopuna te fundamentalne teze. Naime, čini nam se primjerenijim ljudskoj naravi i biti čovjeka shvatiti kao transcendirajuće biće empirijske datosti uopće, nego samo kao religijsko transcendirajuće biće. Riječ je o tome da čovjek, bar na individualnoj razini, odnosno neke antropo-psihičke konstitucije mogu puki fakticitet transcendirati i s pomoću drugih oblika duha, filozofijom i umjetnošću npr., ili, pak, svima njima zajedno u nekoj vrsti njihove dijalektičke sinkreze, u kojoj se oni međusobno ne moraju potirati, već mogu koegzistirati s prevalencijom jednoga od njih.

New age i kršćanstvo S. Jambreka

Knjiga *New age i kršćanstvo*, Stanka Jambreka rezultat je temeljitoga autorova proučavanja pokreta *new age* kao jednoga od novih religioznih pokreta i kulturnih trendova, što se planetarno javlja u društveno i duhovno složenoj i proturječnoj suvremenosti (pa i u nas, osobito u većim urbanim sredinama). Autor proučava odnos i razlike *new age* spram kršćanstva uopće kao objavljene velike svjetske religije (tradicionalno ukorijenjene i na našim povijesnim prostorima) sa stanovitim nena-metljivim naglaskom na evandeoskom kršćanstvu i s jednako tako obazrivom kritikom duhovnosti *new age* s toga stajališta.

Višegodišnje bavljenje pokretom i duhovnošću *new age* bilo je okrunjeno autorovim studijskim boravkom u Sjedinjenim Američkim Državama gdje je – zahvaljujući mogućnostima neposrednijega uvida u izvore i utjecaje pokreta *new age* – zakružio svoja istraživanja.

Plodove toga intenzivnoga proučavanja autor nam je podario sada u ovoj knjizi, koja je kao 4. knjiga izašla u izdanju Znanstvene biblioteke Matice hrvatske u Zaprešiću (time zaprešićka Matica hrvatska u ovoj Biblioteci nastavlja objavljivati znanstveno i duhovno aktualna i zanimljiva te društveno i kulturno relevantna djela s polja jezikoslovlja, povijesti, filozofije, znanosti o društvu, religiologije i informatologije).

Djelo S. Jambreka što je pred nama, prvo je u nas koje u obliku knjige (znači cjelovito i sustavno) obrađuje temu odnosa između duhovnosti *new age* i kršćanstva. Doduše, postoje pojedini ali ne baš brojni tekstovi i prijevodi koji se na određen način time bave, ali su rasuti po različitim časopisima. Ima i pokoja knjiga naših autora posvećena pokretu *new age* (npr. *New age i Moderna* Blaženke Despot). Stanje nije bolje niti na akademskoj, visokoškolskoj razini. Naprotiv, koliko nam je poznato, obranjen je samo jedan magistarski rad na temu *new age*. Stoga je ova instruktivna Jambrekova knjiga u našoj kulturnoj sredini svakako dobrodošla.

U izvođenju zahtjevnoga naslovljenog odnosa autor je ponajprije vrlo korektno odredio i ocrtao relate u njemu, odnosno njihove bitne značajke, a zatim jasno pokazao njihovu relaciju i temeljne razlike. Naime, da bi se odnos bilo kojih pojmova mogao uopće izvesti, odnosno da bi postao razvidnim, treba te pojmove najprije logički odrediti. To je našem autoru uspjelo na osobito jasan i razumljiv način.

U prvome dijelu (*New age*) knjige S. Jambrek nastoji opisati i definirati *new age*, prikazati njegovu duhovnu povijest i osnovne pojmove. Zbog mogućnosti različitih pristupa (žurnalističkoga, senzacionalističkoga i sl.), napominje on, nije lako jednoznačno odrediti duhovnost *new age* kao jednoga od “novih religioznih pokreta” (zajednički imenitelj koji objedinjuje sve nazive i sociologijske pojmove, a koji u različitim stupnjevima označuje odvajanje nekih manjih religijskih skupina – sekta,

kult – od većih religijskih i društveno ustanovljenih – crkva, denominacija – a kojima one nisu zadovoljne). Jambrek se, naravno, kao kršćanski teolog odlučuje za teologijski pristup i evanđeosku kršćansku orijentaciju. Njegova sažeta, ali obuhvatna definicija pokreta new age glasi: “New age je vrlo velika, labavo strukturirana, mreža organizacija i pojedinaca povezanih zajedno zajedničkim vrijednostima, temeljenih na misticizmu i istočnjačkom panteističkom monizmu, i zajedničkoj viziji nadolazećega novoga doba mira i masovne prosvjećenosti, doba Vodenjaka. Dakle, novonastale i obnovljene religiozne skupine pripadaju pokretu new age samo utoliko ukoliko najavljuju osvit novoga doba, nadu u novo vrijeme i čežnju za novim čovjekom. New age je zbirni pojam za aktivnosti usmjerene na nadolazeće novo doba, koji obuhvaća skupine koje drže mogućom interakciju između duhovnih bića i čovjeka i zalažu se za spas zemlje kao živog organizma” (str. 22).

Iako je kao takav new age zaživio tek posljednjih desetljeća, njegovi su duhovni izvori duboko u istočnjačkim i zapadnjačkim tradicijama misticizma, okultizma i ezoterizma (tajna učenja, spoznaje, “prosvjetljenja”), koja se osnivaju na vjerovanjima u skrovitu povezanost tajanstvenih nadnaravnih sila u prirodi i čovjeku.

Jedno od takvih učenja je teozofija (“božanska mudrost”) koja se bavi podrijetlom i budućnošću ljudskoga roda, organizacijom sunčeva sustava, zakonima reinkarnacije, i nastoji biti dijelom božanske prirode: sveta, pravedna i mudra poput Boga.

Nadalje, to je antropozofija (ogranak teozofije, “ljudska mudrost”) koja smatra da pojedinac svojom sviješću i prosvjetljenjem može spoznati sve postojeće, tj. panteističko prožimanje Boga i svijeta, zatim spiritizam (komuniciranje između ljudi i duhova preko određenih tehnika i medija, posrednika, “kanaliziranja” između vidljivoga i nevidljivoga svijeta), te astrologija (pretkazivanje sudbine određivanjem položaja zvijezda i planeta u određenim trenucima).

Kako je vidljivo iz definicije duhovnosti i pokreta new age, on nije jednoznačan i fiksiran, nego sinkretičan i eklektičan. No unatoč toj različitosti sadržaja moguće je izlučiti neke njegove zajedničke značajke. To su: *panteizam* (učenje da je sve Bog, a Bog sve, Bog je ujedno i svijet, a čovjek je dio te božanske zbiljnosti), *reinkarnacija* (ponovno rađanje, utjelovljenje), *relativizam* (nema apsoluta što se tiče istine i morala, dobra i zla, to je relativno i situaciono, dvije stranice istoga lista), *holistički svjetonazor* (cjelovit način mišljenja i shvaćanja povezanosti zbilje u nama i oko nas, jedinstvo znanja i vjerovanja, znanstvenoga i religijskog pristupa svijetu kao “nova paradigma”), *preobrazba svijesti* (oslobođenje iznutra od “stare” svijesti o čovjekovoj izdvojenosti i suprotstavljenosti svijetu, te postizanje spasenja “prosvjetljenjem” svijesti o monističkom jedinstvu), *vjera u evoluciju* (na temelju holizma i preobrazbe svijesti evolucija će doseći viši stupanj, novu razinu i moć kojom će čovjek kvalitativno izmijeniti sebe i svijet).

U drugom, središnjem dijelu knjige *New age i kršćanstvo* autor prikazuje osnovne kršćanske (biblijske) zasade i uspoređuje opisani nauk duhovnosti i pokreta new age s temeljnim kršćanskim istinama, bitnima za spasenje, a zasnovanima na Apostolskom i Nicejsko-carigradskom vjerovanju, koje je zajedničko svim kršćanima bez obzira na razlike i osporavanja (kulturno, politički i slično uvjetovane). Te temeljne zasade u kršćanstvu jesu učenje o Objavi, Bogu, Isusu Kristu, čovjeku, grijehu, spasenju i ponovnom Kristovom dolasku. U usporedbi s duhovnošću new age zajedničko im je to što drže da je duhovno zbiljsko i bitno, te da život ima jedno konačno značenje, ali se od duhovnosti new age ipak veoma razlikuje.

Što se tiče kršćanske Objave, Bog se čovjeku objavio i otkrio mu otajstvo spasenja, postajanjem sudionikom božanske naravi u Isusu Kristu, tj. uspostavom konkretnoga dinamičnog odnosa s Bogom.

New age, pak, zbog svoje sinkretičnosti ne prihvaća bilo koji pojedinačni izvor kao jedino autoritativno nadnaravno otkrivenje. Nadalje, kršćanski Bog je trojedna osoba (Otac, Sin i Duh sveti), stvoritelj i zakonodavac svega, a u duhovnosti new age je to panteistička monistička, dobra i zla, neosobna sila i moć. Isus Krist je po Bibliji sin Božji, Bog i čovjek, Spasitelj svijeta i čovjeka, umro i uskrsnuo, a njegov se drugi (slavni) dolazak očekuje. U duhovnosti new age Krist je božanski kozmički učitelj koji je samo tri godine boravio u Isusu čovjeku, koji je umro i reinkarniran.

U kršćanstvu je čovjek stvoren na sliku Božju, kao jedinstvo tijela, duše i duha, griješan zbog prvoga grijeha. Poslije smrti on će uskrsnuti, a pravednici će nakon posljednjega suda po milosti Božjoj biti spašeni za vječni život u jedinstvu i ljubavi s Bogom u eshatonu. U duhovnosti new age čovjek je jedno s panteistički shvaćenim Bogom, u osnovi dobar i produhovljen, spašen vlastitim činima, a poslije smrti bit će reinkarniran.

New age mijenja smisao nekih osnovnih kršćanskih sadržaja i pojmova. Njegovi sljedbenici, primjerice, umjesto "susreta s Bogom" rabe "vrhunsko iskustvo", umjesto "spasenja" govore o "prosvjetljenju", umjesto o "grijehu" govore o "neznanju" i sl.

U trećem dijelu knjige (*Alternativna medicina*) autor raspravlja o medicini new age kao alternativnoj, o njezinoj iscjeliteljskoj praksi, što se također osniva na mističnim i okultnim istočnjačkim i poganskim zasadama. Ona kritizira zapadnjačku službenu medicinu za redukcionizam, tj. njezinu usredotočenost na bolest, a ne na čovjeka. Ovaj se pokret zauzima za holistički pristup čovjeku i interakciju tijela, duha i okoliša. Zdravlje je ravnoteža vitalnih energija, a bolest znači neravnotežu tih energija, što okultnim iscjeliteljskim tehnikama, manipuliranjem mističnim energijama treba ponovno dovesti u ravnotežu. Ova shvaćanja, kako je znano, već su gotovo opća mjesta raširene suvremene alternativne medicine, i kao takva zanimljiv su predložak za dijalog i službenoj medicini i medicinskoj etici, i kršćanskom svjetonazoru. (Dijalog je ovdje shvaćen u njegovu izvornom smislu kao *dia-logos*, kao *raz-govor* ljudi različitih svjetonazora i interesa, kao raspravljanje i

spravljanje mogućnosti zajedništva u traženju istine, otvorenost prema istini kojoj svaki sugovornik može nešto pridonijeti, a u svrhu humanijega zajedničkog življenja). Naime, i u kršćanstvu je čovjek shvaćen kao od Boga stvoreno i s njime povezano bitno jedinstvo tijela, duše i duha.

Valja pripomenuti da uočavanje sveze medicine s razumijevanjem čovjeka potječe od antičkih filozofa, još od *Hipokratova* učitelja *Demokrita*. Oni su čovjeka poimali kao psihofizičko jedinstvo, a bolest kao izraz tjelesne i društvene neravnoteže. Stoga je potrebno skrbiti za dušu i tijelo, a to je moguće tek ako se spozna što jest čovjek i njegova narav, njegov onto-antropologijski ustroj. Ta spoznaja i samospoznaja (*gnothi se authon*), štoviše, moralna je obveza čovjekova. Aristotelova *ta antropina* (filozofija o onom napose ljudskom, o "ljudskim stvarima"), kasnije nazvana *humana philosophia*, postavlja temeljna moralna načela (dvanaest vrlina) koja se praktično primjenjuju u medicini.

I u srednjem vijeku ističe se potreba istinske duhovne i tjelesne spoznaje čovjeka kao pretpostavke medicine, uz, dakako, kršćansku ljubav i vjeru (*Paracelsus*), budući da i filozofijom i medicinom Bog ozbiljuje duhovno i tjelesno čovjekovo spasenje. Zato onda i jest studij filozofije bio uvjet stjecanju doktorata iz medicine. Poslije tradicionalnih novovjekih konzistentnih shvaćanja čovjeka javljaju se kasnije različiti nazori, sve do egzistencijalističkih i postmodernih, u kojima se ontička cjelina čovjekova bića narušava i ističe neodredljivost, mnoštvenost, podvojenost itd. njegova života i tijela, neusklađenost odnosa tijela kao organizma i njegovih dijelova.

Na temelju i u kontekstu svega rečenoga, na kraju ćemo podsjetiti i pledirati za potrebu jednoga cjelovitog shvaćanja čovjeka, relevantnoga i za suvremenu medicinu etiku i bioetiku, prihvatljivoga i kršćanskomu nazoru i duhovnosti new age, a i šire, a koje u svojoj vizuri ima i važnost čovjekova tjelesnoga bića i prirodnoga okoliša, jednako kao i duhovnoga i socio-kulturnoga, odnosno njihovu bitnu svezu i interakciju. Kako pokret new age, naglašava autor, ima namjeru da postane planetarnom religijom ili duhovnošću trećega milenija, on time postaje izazovom i poticajem kršćanstvu u svim varijantama i zajednicama za još većim osuvremenjivanjem i približavanjem suvremenome čovjeku i društvu.

Katolička je crkva, primjerice, to započela Drugim vatikanskim koncilom, koji znači njezin opći vjerski, doktrinarni i socijalni zaokret od tradicionalizma i konzervatizma prema osuvremenjivanju i otvaranju spram suvremenoga svijeta. U njezinu okrilju i drugim vjerskim zajednicama, a i izvan njih, javljaju se različita kretanja i struje, osobito kod mladih koji su naglašeni nositelji duhovne obnove i osmišljavanja dezorijentiranoga suvremenog svijeta i čovjeka.

U suvremenom racionalističkom, potrošačkom društvu, tehnički napredak i pro-računatost nose sa sobom i neke prijetnje: energetska oskudicu, ekokrizu, ubrzani neurotični ritam življenja, nesigurnost, pa sve do uništenja prirode i života. To rađa

kontrakulturu i nove religijske pokrete. Svi oni ističu ulogu osjećaja u promjeni svijesti i duhovnoga ustroja, unutarnjega obraćenja i vlastite preobrazbe, a sve za spasenje svijeta i čovjeka kao njegova dijela. S druge strane, osim revolta nekih religijskih struktura protiv previše svjetovnosti u Crkvi i u društvu, zbog istoga razloga zbiva se i pobuna koja se očituje pojavom i bujanjem mnogih sakralnih grupa, kao duhovni, vjerski preporod u Crkvi i izvan nje.

Uzorci su dakle i u samoj Crkvi i u suvremenom društvu. Potaknute novovjekovnom sekularizacijom crkve su, prema tim shvaćanjima, učinile prevelik kompromis s modernim mentalitetom i vrednotama, a nauštrb duhovnih sadržaja i misterija. Zato se oni okreću karizmatičkim zajednicama, sektama, sljedbama različitih proroka, novim kultovima itd., da bi našli primjerenije ozračje za novi duhovni život. Sve će to, dakako, utjecati i na budućnost religije kao autentične *religio*. Drugim riječima, dodali bismo, mogućom deideologizacijom i deinstitucionalizacijom (debirokratizacijom) društva u globalu, i religija će se transformirati u sve više osobno obojen odnos spram svijeta, poput ostalih oblika duha, tj. u sklop poetskih simbola meta-fizičkog, do kraja nedohvatljivog tajnovitoga i zagonetnog Iskona i Eshatona, svijeta, života i smrti.

I na kraju, Jambrekova knjiga na svoj način govori o svemu naznačenome zanimljivo, akribično, informativno i razgovijetno. Pisana je lijepim i čitkim stilom, uz konzultaciju brojne relevantne literature. Zbog svega toga svesrdno je preporučujemo čitateljima, i to kako vjernicima otvorenima za dijalog s različitim svjetonazorima, tako i svima onima, duhovno znatiželjnima, koje zanimaju značajna duhovna, kulturna i društvena gibanja suvremenoga dinamičnog svijeta.

Život i vjera W. W. Meissnera

Predmet bavljenja ovoga djela, kako precizira podnaslov, jest prevalentno psihologija religije. Ta veoma važna disciplina u korpusu religiologijskih znanosti u nas je slabo zastupljena, budući da imamo malo izvornih djela i tekstova na hrvatskom jeziku koja bi se bavila tom složenom, ali u spomenutom korpusu neizostavnom problematikom (iznimka je primjerice udžbenik fra Šite Ćorića: *Psihologija religioznosti*, koja se bavi posredovanjem i prijenosom osnovne psihologijskoreligijske građe prije svega onim malobrojnima studentima koji u svojem programu imaju i te nastavne sadržaje). Također oskudijevamo i prijevodima s naznačenom tematikom, tako da je ovaj prijevod naslovljenoga djela poznatoga psihologa i psihoanalitičara religije (meta-psihologije religije), ali i šire, interdisciplinarno orijentiranoga znanstvenika, religiologa W. W. Meissnera koji religiju promatra i iz vidika teologije, filozofije, antropologije i sociologije), u našim uvjetima ne samo dobrodošao, nego i nužan.

Religiologija (*Religionswissenschaft*, J. Wach) je transdisciplinarna znanost o religiji koja se zbog složenosti njezina predmeta ne iscrpljuje ni u jednoj posebnoj znanosti o religiji ili u njihovu mehaničkom spoju, nego sintetizira sve spomenute teorijsko-metodologijske pristupe religiji, tj. onome što ona sama o sebi svjedoči iz autentičnoga religioznog iskustva.

Kako je već naznačeno, autorov temeljni pristup čovjekovu religijskom iskustvu jest ipak psihoanalitički, ali s kritičkoga stajališta, osobito spram oca psihoanalize S. Freuda koji je religijski fenomen shvaćao kao jedan oblik neuroze (opsesivni), a religijska vjerovanja kao iluzije koje su zapravo infantilni ostaci i ne spadaju u svijet odraslosti i razumnosti.

Na tragu poznatih kritičara Freudova prilaza religioznosti koji mu prigovaraju jednostranost u tom kliničkom prilazu, i Meissner smatra da su religija i kultura općenito mnogo složeniji i bogatiji fenomeni koji proizlaze iz slojeva višega reda ljudskoga duha. Meissner zastupa tezu o značajnoj ulozi iluzija u ljudskom psihičkom iskustvu ("psihičkoj ekonomiji"), budući da su tu iluzorna i stvarna dimenzija isprepletene i međusobno prožimajuće. Upravo stoga on se i zalaže za dijalog (*dialogos*, a ne *polemos*) između te nove psihoanalize, njezine metode i uvida u religijsko iskustvo i religijske misli, tj. teologije.

Sva opsežna građa ovoga djela, koja se odlikuju i zavidnom sistematiziranošću, svrstana je u osnovi u dva glavna dijela: psihologija milosti i razumijevanje vrednota, te u brojna poglavlja na 357 stranica.

U prvom dijelu, autor naglašava da milost ima znatnoga utjecaja na ljudsku dušu pa je stoga opravdano govoriti o psihologiji milosti. To povezuje s vjerom i nadom kao bitnim sastavnicama kršćanskoga religijskog iskustva.

Unutar toga dijela, on interdisciplinarno, sa stajališta spomenutih društveno-humanističkih znanosti, originalno i kompetentno raspravlja o mnogim zanimljivim religiološkim temama i svagda aktualnim čovjekovim pitanjima: o naravi čovjekova odnosa spram Boga i razvoju predodžbe o Bogu i vjeri, o ljubavi prema bližnjemu, o odnosu vjere i (raz)uma, što je stari i trajan problem filozofije i teologije od njezinih početaka.

Meissneru je jasno da religija (*religio*) živi više od vjerovanja i doživljava svetoga negoli od znanja. No, religiologija i teorija religije (*theoria*) uopće ima trajne izvore u čovjekovoj teorijskoj znatiželji (*thaumazein*) i težnji za umskom spoznajom transcendentnog bića, bez obzira na antinomičnost čovjekova teorijskoga uma.

Drugi dio knjige bavi se prije svega psihoanalitičkim, ali i složenijim razumijevanjem vrednota kao psihičkih struktura, kao središnjim poljem čovjekova psihičkoga funkcioniranja, na kojega bitno utječu religijska uvjerenja. Vrednote, kaže ispravno autor, igraju temeljnu ulogu u oblikovanju zrele osobnosti i bitna su sastavnica čovjekova duhovnoga i moralnoga identiteta i, sukladno tome, ljudskoga ponašanja i djelovanja.

Vrednote kao složen i slojevit fenomen čovjekova svijeta nije lako posve točno odrediti. Upravo zato što je teško dati jednu općevažeću definiciju vrednota, postoji i mnogo različitih teorijskih i operacionalnih njihovih odredaba.

Sintetizirajući i sistematizirajući različita nastojanja u definiranju vrednota, općenito ih možemo odrediti kao značajne, stožerne ideje, stavove (i emocije) iz usvojenoga simboličkoga sustava, kao koncepte pozitivnih, poželjnih ciljeva i motiva, kao uzore i ideale kojima se teži, a što onda utječe na izbor mogućih sredstava i načina djelovanja pojedinaca i društvenih skupina na njihovu ozbiljenju.

Psihološki i socijalno gledano, religijske, moralne, društvene, političke i sl. vrednote i vrijednosni sustavi imaju značajnu dvojaku funkciju: integrativnu, stabilizatorsku, na pojedinačnoj i grupnoj razini, te transcendirajuću, mobilizatorsku, u smislu nadilaženja, prevladavanja postojeće, još nezadovoljavajuće empirijske ljudske situacije i prelaska u obzorje poželjnih, individualnih i društvenih ciljeva, ideala, novuma.

Uz slobodu, i istina, dobro i lijepo shvaćaju se kao “vječne” vrednote, a njihovi povijesno kulturni varijeteti kao ovisni samo o vidiku zrenja (*W. Windelband, M. Scheler*). U religiji (*religio*) transcendentno i sveto vrhovne su apsolutne vrednote iz kojih izvire sve ostale ljudske vrednote kao regulativni čimbenici čovjekova ponašanja i djelovanja.

U tom odjeljku autor interdisciplinarno elaborira vrednote iz različitih vidika i u različitim dimenzijama, vrednote kao psihičke i kulturne fenomene, tretirane u društveno-humanističkim znanostima antropologiji i sociologiji, kao i veoma zanim-

ljive i trajne čovjekove teorijsko-praktičke probleme: moralni identitet, religijske vrednote i identitet, krizu vrednota i otuđenje.

Ti su problemi osobito aktualni u razdobljima i sredinama koje prolaze kroz krizu vrednota, što je i naš suvremeni trenutak, pa ova analiza vrednota može poslužiti kao prinos i svojevrsni putokaz prema razrješenju te krize, *hic et nunc*.

I na kraju, svemu ovome treba pripomenuti i vrstan prijevod *Duška Travara*, koji je svojom erudicijom, dobrim poznavanjem problematike i osebujnim jezikom pridonio razgovijetnosti ovoga zahtjevnog dijela, ali i njegovoj znanstvenoj intrigantnosti.

Jezik je temeljni simbolički sustav ljudskoga duha koji omogućuje i oblikovanje misaonih i duhovnih sadržaja (oblikovana, estetska i kulturna funkcija), kao i njihovo razumijevanje i prenošenje u obliku suvislih poruka (semantička funkcija).

U poznatom dijalogu *Fedar*, *Platon* kaže da je bit i smisao jezika (govora) da s pomoću *logosa* (riječi i razloga) u razgovoru vodi dušu u spoznaji istine (ideje). Za to treba odvojiti jasne riječi od nejasnih i znati u koju vrstu one spadaju (značenje), kaže on. Tako se jezik odnosi spram bitka, on je izgovoreni ili bolje reći, "izgovarajući bitak", kako bi to rekla suvremena hermeneutika.

Prema tome, jezik je po svojoj biti putem dijaloga, tj. ljudskoga razgovora o bitnim teorijskim i praktičnim pitanjima i interesima sugovornika u funkciji njihova humanijega življenja, usmjeren prema istini.

U suvremenoj misli poslije različitih teorija adekvacije i korespondencije dolazi do "povratka jezika" istini, bitku. Riječi opet dobivaju staru dubinu i višeznačnost. Stoga se javlja potreba povratka Logosu svakoga govora kao primjerene mogućnosti egzegeze i odgonetavanja bitka, kaže *M. Foucault*.

Svijet i riječi se beskrajno prepliću, oblikujući tako jedan velik jedinstven "tekst", kojega valja znati "čitati". Konkretno, to je očitavanje sveze i odnosa pojedinačnosti s beskonačnošću, empirijskoga u transcendentnom, *cogito* spram nemišljenoga (i nemislivog).

Jezik nije samo puko sredstvo za razmjenu informacija i komunikaciju, nego je povijesni organizam, određen i društvenim, kulturnim (i političkim) čimbenicima, i kao takav on je razmeđe etničke, kulturne ili neke druge grupne pripadnosti. Za njega se stoga i vežu snažni kolektivni osjećaji.

U jeziku je sažeto i izraženo cjelokupno povijesno i kulturno iskustvo neke socio-kulturne zajednice (pa je on tako pokazatelj njezine društvene i kulturne razine), i s povijesnim promjenama i razvojem, mijenja se i razvija jezik, osobito leksički. Nova povijesna iskustva i prostori kulture uvjetuju proširenje izražajnih sred-

stava jezika, ali to nije neki proizvoljni dodatak, nego otjelovljenje utvrđenih i novih načela.

Sve to bjelodano govori o kompleksnosti i teškoćama prevoditeljska posla. Prevođenje je, naime, stanovita duhovna pustolovina, su-mišljenje s tekstem, odnosno s autorom kojega se prevodi, što omogućuje univerzalni Logos. Ali, svaki jezik jest njegov poseban dio, određen spomenutim posebnim, vlastitim povijesnim iskustvom svojih nositelja u vremenu i prostoru, a što uvjetuje i veliku složenost i zahtjevnost istinskoga prevođenja.

Originalnošću i ozbiljnošću prevoditeljskoga pristupa D. Travar je približio ovo vrijedno djelo i našim potencijalnim čitateljima.

A takvih će čitatelja zasigurno biti, kako iz redova znanstvenika i studenata s društveno-humanističkoga područja, tako i teologa i svećenika, kao i iz redova širega duhovno znatiželjnoga čitateljstva.

Zbog svega toga i preporučujemo da se ovo značajno djelo, koje je dobrim dijelom ispunilo prazninu na odnosnom području, na višestruku korist naše svekolike kulturne i znanstvene javnosti, svakako pročita.

IV. DRUŠTVO I POLITIKA

Industrijska demokratija (zbornik)

“Industrijska demokratija” je termin koji su prvi upotrijebili teoretici i povjesnici britanskoga radničkog pokreta *Beatrice* i *Sidney Webb* godine 1897. u svom djelu *Industrial Democracy*, a koji je prihvaćen kao najprimjereniji među mnogim terminima (npr. ekonomska demokracija, demokratsko upravljanje, demokratska kontrola itd., kojima je prigovorena prevelika širina i općenitost) za označavanje fenomena sudjelovanja radnika u upravljanju industrijskim poduzećima, iako se i on upotrebljava u širem smislu, tj. obuhvaća samoupravljanje svim privrednim organizacijama osim poljoprivrednih. Osnovna intencija izdavača zbornika radova o sudjelovanju radnika u upravljanju poduzećima na europskom Zapadu, po riječima stručnoga redaktora *Branka Pribičevića*, jest da nam pruži uvid u bitne karakteristike i tendencije ovoga fenomena. S tim u vezi angažirana je ekipa autora koji su izučavali spomenutu problematiku u pojedinim zapadnoeuropskim i nordijskim zemljama, tako da je knjiga sastavljena od desetak priloga: “Industrijska demokratija u zapadnoeuropskim zemljama” (Branko Pribičević), “Saodlučivanje radnika i nameštenika u upravljanju privredom Belgije” (Vladimir Goati), “Proizvodni komiteti u Finskoj” (Čedomir Cvetković), “Učešće radnika u upravljanju privredom u Francuskoj” (Vladimir Goati), “Radnička kontrola u Italiji” (Marko Kozman), “Teorija i praksa proizvodnih odbora u Norveškoj” (Milutin Tomanović), “Saodlučivanje radnika i nameštenika u upravljanju poduzećima u SR Njemačkoj” (Lazar Čović), “Fabrički odbori u Švedskoj” (Branica Smiljanić) i “Sudjelovanje radnika u upravljanju privredom u Velikoj Britaniji” (Branica Marković). U skladu sa spomenutom namjenom ove knjige i specifičnošću tematike kojom se ona bavi, zacrtani su i okviri unutar kojih se toj tematici pristupa, odnosno unutar kojih se ona obrađuje i prezentira.

Teorija i praksa radničkoga pokreta, dakle i pokret za sudjelovanje radnika u upravljanju privredom imaju u Zapadnoj Europi dugu i bogatu tradiciju. Cjelovit prikaz te složene problematike, koji bi uključivao i povijesni pregled i suvremene procese, nadilazilo bi raspoloživ prostor publikacije i išao u raskorak s njezinim osnovnim zadatkom i ciljem da bude vodič i informator ne samo ljudima od struke, nego i široj čitalačkoj publici, jer za članove našega samoupravljačkog društva nesumnjivo je od interesa kako se i u kojoj mjeri samoupravljački procesi odvijaju u razvijenim kapitalističkim zemljama Zapadne Europe. Uzimajući sve to u obzir, autori su u svojim prilogima težište stavili na konkretne suvremene institucionalne pojavne oblike sudjelovanja radnika Zapada u upravljanju privredom. Međutim, treba naglasiti da autori ne razmatraju ove oblike i institucije odvojeno od njihovih društveno-povijesnih i idejno političkih uvjeta, nego upravo u tom kontekstu.

Institucija industrijske demokracije, dakle institucija pomoću koje zapadnoeuropski radnici sudjeluju u upravljanju, nisu uniformne nego se međusobno razlikuju, što je i razumljivo, s obzirom na to da nastaju i djeluju u specifičnim prilikama svake zemlje. U svakoj zemlji one imaju i svoj poseban naziv: u Austriji, SR Nje-

mačkoj i Belgiji zovu se savjeti poduzeća, u Italiji – unutarnje komisije, u Francuskoj – komiteti poduzeća, u Velikoj Britaniji – zajednički savjetodavni odbori, u Švedskoj – tvornički odbori.

Ovdje usput valja napomenuti da se utjecaj radnika na upravljanje čini i mimo institucija industrijske demokracije. Najznatniji oblik takva utjecaja je tzv. “negativna kontrola” koja se manifestira kao organizirani pritisak radnika izvan okvira bilo kakvih zakonskih i pravnih propisa na one koji odlučuju, i to u tom smislu da radnici ne predlažu neka konkretna rješenja, nego organiziranim pritiskom onemogućuju provođenje u djelo nekih odluka poslodavaca. Veoma je zanimljiv još jedan izvaninstitucionalni oblik radničkoga samoupravljanja u nekim zemljama Zapadne Europe. Radi se o nekim manjim poduzećima koja postoje još od 19. stoljeća, kada su bila osnovana kao pokušaj praktične kritike i prevladavanja kapitalističkih odnosa, a koja predstavljaju asocijaciju samoupravnih proizvođača.

Kako je već rečeno, institucije industrijske demokracije europskog zapada prilično su raznovrsne. One se razlikuju ne samo po nazivima, već i po strukturi, kompetenciji, funkciji u pogledu značaja pravnoga izvora u načinu konstituiranja. Što se tiče strukture, ove se institucije dijeli na *homogene*, koje su sastavljene samo od predstavnika zaposlenih radnika i službenika, (takve su unutarnje komisije u Italiji, savjeti poduzeća u Austriji i SR Njemačkoj), na *paritetne*, koje čine predstavnici radnika i službenika i predstavnici poslodavaca (institucije u Belgiji, Norveškoj, Velikoj Britaniji i privatnoj industriji Francuske), te *tripartitne*, u kojima su osim predstavnika zaposlenih i poslodavaca uključeni i predstavnici državnih organa, kao što je to slučaj u javnom sektoru francuske privrede. Homogene institucije industrijske demokracije imaju uglavnom savjetodavni značaj, dok paritetne i tripartitne imaju šire ovlasti. Na taj su način poslodavci uspjeli znatno ograničiti utjecaj radnika na proces upravljanja. U istu svrhu, u Austriji npr. osim predstavništva svih zaposlenih, postoje i posebna predstavništva nemanuelnih i posebna manuelnih radnika, gdje su ova prava favorizirana na uštrb drugih. U odnosu na kompetencije organa industrijske demokracije, već je implicite napomenuto da postoje dvije vrste tih organa – jedna koja ima isključivo savjetodavni značaj i druga koja ima pravo sudjelovanja u odlučivanju, u čemu su najdalje došli radnici u njemačkoj montan industriji (ugljen, željezo, čelik): oni su stekli pravo da biraju svoje predstavnike u nadzorne odbore poduzeća, gdje imaju isti broj ljudi kao i poslodavci, plus jedan neutralan. Osim toga, oni imaju pravo predlaganja kandidata iz čijih redova se imenuju “direktori rada” koji imaju ista prava kao i ostali članovi najuže uprave.

U pogledu funkcije organa industrijske demokracije, također nalazimo u pravilu dvije kategorije – ekonomsku i socijalnu. Prva grupa institucija sudjeluje (savjetodavno ili stvarnim učešćem) u rješavanju pitanja financijskoga i tehničkoga poslovanja, a druga se bavi socijalnim, materijalnim i higijenskim uvjetima rada. U praksi organi industrijske demokracije najčešće razmatraju obje grupe problema, ali u nekim zemljama (Austrija, Italija, Finska) ima slučajeva da je rad ovih organa sveden

uglavnom na bavljenje socijalnim pitanjima. Moglo bi se ići i dalje u kvalifikaciju institucija industrijske demokracije, (s obzirom na pravne izvore, način konstituiranja) ali dovoljni su i ovi fundamentalni strukturalni i funkcionalni specifikumi da se pokaže njihova neuniformnost i različitost.

Usprkos postojećim razlikama, koje su uvjetovane konkretnim ekonomskim i političkim prilikama u pojedinim zemljama, kao i društveno-povijesnom i idejnom tradicijom, ipak postoje neke opće bitne značajke po kojima sve institucije zapadnoeuropske industrijske demokracije možemo svesti pod zajednički nazivnik. Da vidimo sada te najbitnije zajedničke osobine koje na upućuju da sve te raznolike institucije promatramo kao jedinstvenu pojavu. Prije svega, sve te institucije imaju značaj klasnoga kompromisa između dvije u biti antagonističke klase, što znači da ni jedna od ovih klasa, ni radnička, ni buržoaska, nije uspjela nametnuti isključivo svoje interese, jer radnička klasa nije dovoljno čvrsta da realizira svoje zahtjeve, a buržoaska klasa pak nije bila u stanju te zahtjeve sasvim ignorirati. Osim toga, sve su te institucije na neki način izraz opće etatističke orijentacije do koje je došlo nakon drugoga svjetskog rata u zemljama kapitalističkoga Zapada, a koja se očituje u državnom intervencionizmu u svim granama privredne djelatnosti, pa tako i u oblasti institucija industrijske demokracije. Radi se, naime, o tome da je država, koristeći moć svoje vlasti, uspjela ove institucije uklopiti u sistem svoje ekonomske i socijalne politike. S tim je u vezi i značaj i društveni utjecaj tih institucija. Kao sastavni dio društveno-političke i socijalno-ekonomske strukture, one i nemaju za cilj negaciju postojećih buržoaskih društvenih odnosa, već samo njihovu modifikaciju i poboljšanje. Uzroci takvih prilika u zapadnoeuropskom radničkom pokretu poslije drugog svjetskog rata, u pokretu za sudjelovanje radnika u upravljanju napose, leže prije svega u tome što u tom poslijeratnom periodu klasni sukob nije bio tako izražen kao npr. poslije prvog svjetskog rata, a to zbog toga što je antifašistička koalicija okupila sve demokratske snage koje nisu bile strogo klasno polarizirane. U zemljama s fašističkim režimima, poslije pada fašističkih diktatura povlače se krupno-buržoaski vrhovi koji su s njima surađivali a u prvi plan dolaze snage koje su im bile protivne, tako da to otupljuje oštricu klasnoga sukoba. Drugi bitan razlog takvoga nerevolucionarnog "štimunga" u zapadnoeuropskom radničkom pokretu leži u njegovoj etatističkoj idejno-političkoj orijentaciji. Socijaldemokratsko krilo pokreta prihvatilo je državno kapitalistički intervencionizam kao rješenje ekonomskih problema. S tim u vezi su i sva nastojanja na planu radničkoga samoupravljanja kompromisnoga karaktera. Lijevo krilo radničkoga pokreta također je do najnovijega vremena bilo etatistički nastrojeno pod utjecajem središta iz Moskve i ideje o radničkoj samoupravi bile su tretirane kao sitno buržoaski anakronizam.

To bi po prilici bio kroki značajki, rezultat i problem institucija industrijske demokracije u Zapadnoj Europi. Ostaje još da se osvrnemo i na perspektive tih institucija. U tom pogledu ima vrlo pesimističnih mišljenja koja zbog dosadašnjih slabosti institucije drže promašenom i samu ideju o sudjelovanju radnika u neposrednom

upravljanju. Ona smatraju nespojivim demokratsko upravljanje privredom sa suvremenom organizacijom procesa proizvodnje i misle da je centralizirani način upravljanja najprimjereniji tom procesu. Tim su stavovima suprotna neka radikalna mišljenja koja stoje na stajalištu klasičnoga "znanstvenog" socijalizma, tj. da će se tek ukidanjem kapitalističkih društvenih odnosa riješiti problem otuđenja radnika i afirmirati u pravom i punom sjaju neposredno upravljanje radnika svojim poduzećima. Međutim, kada se radi o putu i načinu na koji bi se to realiziralo, onda se nailazi na probleme i u tom pogledu ima prilično neslaganja. Neki smatraju (KP Italije) da se postojeći kapitalistički sustav može ukinuti jedino nekim strukturalnim društvenim reformama, mirnim putem u socijalizmu koji je u svakoj zemlji specifičan zbog specifičnosti prilika svake zemlje. To je stajalište u sadašnjem svjetsko-povijesnom trenutku prilično realistično, ali je veliko pitanje je li taj put baš tako lako prohodan, jer se vladajuća građanska klasa teško odriče i žilavo brani svoje privilegirane pozicije u društvu. Drugi, recimo KP Francuske, smatraju da se kapitalistički odnosi mogu prevladati jedino revolucionarnim skokom. I ovaj je problem veoma diskutabilan te će i ovaj prikaz završiti otvorenim pitanjem, je li u sadašnjem povijesnom trenutku uopće moguće osmišljenje svijeta revolucijom? Naime, posve je evidentno da revolucija u svjetskim razmjerima nije učinjena. Ovdje se ne radi o tome da se svijet partikularno ne mijenja i ne popravlja. Radi se o jednoj temeljitoj i korjenitoj promjeni koja bi urodila smislenim svijetom. Kada je pak stavljena u pitanje mogućnost revolucioniranja zbilje danas, onda je pomišljeno to da sada u svjetskim razmjerima zapravo nema evidentnoga izraženoga subjekta, nositelja revolucije, nema realizatora filozofije, što je za Marksa proletarijat. Pitanje je, na koje ne možemo sa sigurnošću odgovoriti, je li to moderna radnička klasa, koja je, osobito u razvijenim zemljama Zapada, uspavana visokim standardom i dobrim dijelom konformirana, ili bi to bila inteligencija, ili bi to bilo nešto treće?

Čini se da je upravo spomenuta uspavanost standardom jedan od bitnih čimbenika koji zapadnoeuropski proletarijat (ako se još tako može reći) čini neagilnim i nerevolucionarnim, kako u odnosu prema društvenom sustavu u cjelini, tako i u institucijama industrijske demokracije, a stječe se dojam da je taj momenat u ovoj publikaciji nedovoljno naglašen. Sve ostale bitne značajke zbornika *Industrijska demokratija* naglašene su na početku ovoga prikaza, a ovdje na kraju može se reći da je on u našim prilikama svakako dobro došao i kao informator i kao mogućnost sučeljavanja naših prilika s prilikama u pokretu za participaciju radnika u upravljanju u razvijenim kapitalističkim zemljama Zapadne Europe.

Hegel i država E. Weila

Sarajevska biblioteka "Logos" u zadnje vrijeme stalno obogaćuje fond prevedenih interpretacija Hegelove filozofije, njegove političke filozofije naročito. Dobro poznatim i već klasičnim interpretacijama pridružilo se sada djelo *Erica Weila*, profesora Filozofskoga fakulteta u Lillu, *Hegel i država*. Odmah na početku ovoga prikaza može se reći da je spomenuta knjiga svakako dobro došla: naime, da je *G. W. F. Hegel* i danas živ i aktualan, ne treba posebno naglašavati, pa je stoga dobro došao svaki novi pristup njegovoj filozofiji.

"Filozofija je svoje vrijeme mislima obuhvaćeno" kaže Hegel, ona je izraz svojega vremena pa čak i prostora, ali, filozofija, ako to doista jest, sadrži i nešto što je općenito i nadvremensko, što je trajno i svagda aktualno. A Hegelova filozofija je zaista takva. Tu je njezinu aktualnost lijepo izrazio prevodilac i pisac napomene *Zvonko Posavec*: "U vremenu kada sve pod ovim nebom ulazi u jednu dijalektičku igru, kad sve što živi i postoji osjeća nesigurnost svojega samobitka, onda nije na odmet da se veliki objavitelj te igre bolje upozna". Osim toga, ili prije svega, Hegel je za nas aktualan kao onaj mislilac čija je filozofija korijenje iz kojega je niklo Marxovo učenje, koje je učinilo epohalne povijesne utjecaje i koje je u različitim varijantama predominirajuća teorija našega vremena. Marxov je nauk originalan, on je nešto novo i osebujno, no ipak, osim povijesnih, postoje i neke teorijske pretpostavke bez kojih se ne bi javio ni ovaj novum. Znatan dio tih pretpostavki leži upravo u Hegelovoj filozofiji.

Filozofirati se ne može iz ničega. Ovdje svakako vrijedi *Lukrecijevo* "*De nihilo nihil*", jer se u filozofskom poslu uvijek mora početi od filozofskih prethodnika, voditi s njima misaoni dijalog, bilo da se njihove stavove prihvaća produbljujući ih i proširujući, bilo da se prema njima postavlja kritički, idući preko antiteza prema višim sintezama.

Kao ilustraciju ove teze možemo navesti neke najeklatantnije primjere iz povijesti filozofije. Sjetimo se samo da je *Aristotel* sintetizirao cjelokupnu grčku filozofiju do sebe, da je *I. Kant* svoj sustav transcendentalnoga idealizma izgradio na sintezi i kritici racionalizma s jedne i empirizma s druge strane. Isto tako, može se slobodno reći, da nije bilo Hegela, ne bi bilo ni Marxa.

U dodatku knjizi *Hegel i država* Wiel ulazi u analizu odnosa Hegel-Marx uspořádjujući Marxove stavove iz *Kritike Hegelove filozofije državnoga prava* i Hegelove *Filozofije prava*. Autor se ograđuje od konfrontacije Hegelove i Marxove filozofije u cjelini, dakle od jedne opće i globalne konfrontacije, ali ipak naročito želi naglasiti da usprkos bitnoj razlici među njima, postoje i mnogi zajednički momenti, odnosno razlike koje su samo prividne.

Iako Marx uzroke povijesnoga kretanja vidi u vanjskim, materijalnim uvjetima čovjekove egzistencije, a Hegel daje primat ideji, iako je za Marxa motorna snaga napretka klasa, a za Hegela vladina akcija (administracija), obojica smatraju da je napredna akcija koja je istovremeno i osvješćivanje.

Kako je već rečeno, u odnosu Hegel-Marx postoji nešto čemu je i najkonciznije izrekao u ovih nekoliko redaka: "Hegel je teoretičar, a nije i ne želi biti političar. Njega interesira povijest u svojem smislu i u svojoj upravljenosti i ovo oboje uzeto u svojem totalitetu, a ne tehničko pitanje ozbiljenja budućeg koraka progressa" (str. 113) To će reći da je Hegelova filozofija kontemplativna, ona je reprodukcija zbilje u misli, misao o svijetu, teorija o praksi, dok Marxova filozofija izlazi iz pasivne, shvatalačke subjekt-objekt relacije i postaje put realnoga, aktivnog posredovanja između subjekta i objekta, čovjeka i prirode, postaje vodilja zbiljske i slobodne akcije kojom čovjek, dokidajući otuđeno i nehumano "sada" proizvodi tek svoj ljudski svijet i svoj humani život u njemu. Dakle, Marxova je filozofija, ili da se poslužimo Weilovim jezikom, misao tehnike mijenjanja svijeta.

Kao što je već rečeno, ove misli o odnosu Hegel-Marx izrečene su u Dodatku "*Marx i filozofija prava*". Međutim, osnovna je intencija ove knjige da pokaže neispravnost stavova Hegelovih kritičara koji su ga smatrali konformistom i reakcionarnim apologetom pruske države. Doduše, Hegel je smatrao Prusiju državom duha, po obliku i načelu prvom državom u svijetu. Weil veoma pregnantno analizira prusku državu i prilike u Prusiji poslije napoleonskih ratova, koje opravdavaju upravo spomenuti Hegelovi stavovi, jer je Prusija onoga vremena, po svojoj organizacionoj formi, bila u prednosti pred svim ostalim susjednim državama, ona je bila pravna država u kojoj se djelovanje administracije osnivalo na zakonu i u kojoj su se znatnosti slobodno razvijale, ali Weil isto tako uvjerljivo pokazuje kako se Hegelova politička filozofija, u kojoj je država središnji problem, ne odnosi ni na jednu konkretnu državu, nego na državu uopće, na ideju države. "Kada se govori o ideji države, ne treba predočavati posebno države ni posebne institucije. Naprotiv, treba promatrati ideju, tog zbiljskog boga za sebe." (Hegel)

A što je za Hegela država, taj Bog za sebe? Na to nam pitanje najrečitije odgovara sam Weil interpretirajući Hegelove stavove o tome. "Jedino država ima ciljeve koji su istovremeno svjesni i opći. Štoviše po svojoj biti ima nešto više od ciljeva, ima samo jedan jedini cilj iznad kojeg nije moguće zamisliti nijedan drugi: um i ostvarenje uma, slobodu." (Str. 48)

"Država je umna jer govori opće, za sve i za svakoga, kroz svoje zakone, i jer svi i svaki nalaze priznanje u zakonima onoga što predstavlja smisao, vrijednost i dostojanstvo njihove egzistencije." (Str. 57)

Za Hegela je, dakle, država božanstvo na zemlji, realizacija uma, zavičajno mjesto čovjeka u kojem tek njegov život dobiva smisao i vrijednost. Na kraju, valja još jednom naglasiti da se Hegelova koncepcija države ne odnosi na Prusiju njegova vremena, jer Hegel ne misli da je njezina politička praksa realizacija uma bez ostataka, ne misli, dakle, da je povijest stala, nego ipak ostaje dijalektičar otvoren spram budućnosti, jer smatra, kako kaže Weil, da "cilj povijesti, za koji je *Fenomenologija duha* vjerovala da je postigla, svjetsko carstvo duha, preostaje da se ostvari".

Poredak i sloboda Lj. Tadića

Knjiga *Ljubomira Tadića* "Poredak i sloboda", sastavljena je od njegovih radova koji su objavljeni u različitim časopisima i zbornicima. No, usprkos tome knjiga nije samo zbir tih radova, nego čini jednu cjelinu. Osnovna tema, koja se provlači kroz sve radove, upravo su pojmovi izraženi u naslovu: *poredak* i *sloboda*, kao i njihov međusobni odnos. Iako ih autor eksplicitno određuje kao političke i pravne kategorije, implicite im daje filozofijsku dimenziju.

Konstatirajući da je poredak tijekom povijesti uglavnom bio poredak bez slobode, dakle poredak čiji je pojavni oblik država, a koji počiva na prinudi kao sredstvu klasnoga ugnjetavanja i održavanja klasnoga gospodstva, on zaključuje da se jedino ukidanjem svakoga klasnog gospodstva i uspostavljanjem jednoga novog poretka, u kojem čovjek čovjeku ne bi bio puko sredstvo, uspostavljanjem nove, humane zajednice, u kojoj bi njezini članovi bili oslobođeni prinude i nasilja, može realizirati ljudska sloboda kao samoodređujuća, svjesna stvaralačka djelatnost. Kako je već spomenuto, iako su poredak i sloboda okvirni pojmovi koji povezuju sve radove, tematika ove knjige veoma je široka. Autor u njoj raspravlja o nekim općim duhovnim tendencijama u suvremenom svijetu i konstatira očiglednost vladavine svih varijanti pozitivizma, čija je bitna značajka ortodoksna antimetafizičnost i antifilozofičnost. Zatim se tu raspravlja o mjestu i angažmanu inteligencije u svijetu, o temeljnim problemima Marxove filozofije (o negaciji filozofije, o revoluciji i slobodi), o teorijskim i konkretnim praktičnim problemima socijalizma (o teoriji proleterijske partije, o odnosu socijalističke demokracije i birokracije). Opširna eksplikacija svakoga pojedinog priloga nadilazila bi prostorne mogućnosti ovoga prikaza i stoga će ovdje biti riječi o onome što je opće, što je u temelju svih rasprava.

Analizirajući ključne momente Marxove filozofije, koji se očituju u kritičkom odnosu prema *G. W. F. Hegelu*, autor ispravno zaključuje da je Marxovo shvaćanje ukidanja filozofije dijametralno suprotno pozitivističkom i neopozitivističkom negativnom odnosu prema njoj. Kada *K. Marx* govori o prevladavanju filozofije, onda on pomišlja onu filozofiju koja doduše misli o potrebi i zadaći da se prevlada postojeća neljudska faktičnost, ali to prevladavanje shvaća kao umnu transcendenciju u ono idealno "*treba da*" (*Sollen*), koji je postulat, i koji se kao takav nikada ne može postići, nego je moguća samo aproksimacija prema tom nedostižnom idealu. Marx dalje pomišlja onu filozofiju (Hegel, hegelovci) koja, iako u ljudskom povijesnom djelu, u izvršenom realnom činu vidi pomirenje prijevora između bitka kao još neljudskoga trajanja u sadašnjosti i idealnoga, ali u beskonačnost ("rdava beskonačnost") odloženoga trebanja, pomišlja dakle onu filozofiju koja – iako drži da ako *trebanje* uopće ima vrijednosti i smisla, ono je već na djelu u onome što jest tako da je u *bitku* već ono što treba da bude – koja usprkos tome ipak kaže da djelo nije prava bit čovjekova, nego njegov "drugobitak", tj. kao izvanjštenje svijesti u stvari, otuđenje čovjekove prave biti, koja se, da bi se ponovno zadobila, mora vratiti iz

svoga “drugog” sebi samoj. To će reći da je samosvijest, a ne djelo prava čovjekova bit. Djelo je tu samo sredstvo osvješćivanja svijesti, jedan moment u tom procesu vraćanja svijesti sebi samoj koja je onda kao takva, tj. kao samosvijest realizirana bit čovjeka. Iz svega proizlazi da Marx misli o ukidanju one filozofije koja je u biti samo teorijska, kontemplativna (a nije misaono-djelatna) transcendencija i reprodukcija onoga što je bilo i onoga što jest, znači samo misaono zahvaćanje prošlosti i sadašnjosti u kojima čovjek nikada nije bio, ni još nije “kod kuće”, nego bezavičajni stranac. Baš zbog toga što je ta filozofija zatvorena u sebi samoj, što znači u nehumanoj otuđenoj sadašnjosti, koje je ona izraz i misaona potvrda, baš zato što je misao otuđenija ili otuđena misao, a ne otvorenost za budućnost iz koje tek izvire mogućnost smisla i slobode, u ime takve budućnosti treba filozofiju ukinuti, treba je prevladati. Međutim, ta negacija filozofije ne smije se tumačiti kako je to učinila praktična politička partija Marxova vremena, koja je to ukidanje shvatila tako “što filozofiji okreće leđa i okrenute glave mrmlija njoj nekoliko srditih i banalnih fraza”. (Karl Marx: “Prilog kritici Hegelove filozofije prava”, *Rani radovi*, Naprijed, Zagreb, 1963., str. 87). Nasuprot tome, Marx kaže da se filozofija može ukinuti samo njezinim ozbiljenjem, što će reći da filozofija koja je odvojena od svijeta i koja se u krajnjoj konzekvenciji kreće samo u obzoru gnoseologijske subjekt-objekt relacije, koja je dakle pasivna, promatralačka svijest o svijetu, samo apstraktna teorija o praksi, dakle ta nesvjetovna filozofija mora izaći iz pasivne samoshvatilačke subjekt-objekt relacije i postati put realnoga, aktivnog posredovanja između subjekta i objekta, čovjeka i prirode, čovjeka i svijeta; filozofija mora postati svjetovna, mora postati misao svijeta, misao prakse, što znači vodilja zbiljske i slobodne akcije kojom čovjek, dokidajući otuđeno, nehumano “sada”, proizvodi tek svoj ljudski svijet i svoj humani život u njemu, vraćajući se na taj način svome iskonu i svojoj biti kao svjesnom, slobodnom, djelatnom, dakle upravo ljudskom biću. Tek po toj i takvoj vlastitoj, svjesnoj, mišlju vođenoj djelatnosti može izgubljeni čovjek sebe zadobiti, te po toj mogućnosti može odlutali stranac dospjeti u zavičaj. Prema tome, jasno je da Marx, kada govori o ukidanju filozofije, ne misli o njezinom potpunom nestajanju i iščezavanju. Realizatora filozofije, subjekt revolucije Marx vidi u proletarijatu koji je “srce” revolucije čija je “glava” filozofija kao kritika ovoga “sada” i “tu” koje nikada nije bilo i još nije takvo da mu se ne bi moglo pristupiti kritički.

Nositelj takve kritike u naše vrijeme, naglašava Tadić, jedino je dio humanističke inteligencije (literati, filozofi), jer su prirodoznanstvena i tehnička i dio humanističke inteligencije (pozitivistički orijentirane) asimilirane u postojećoj društvenoj klimi, privilegirane i mecenirane od moćnika, prilagođene sadašnjosti, ukonzervirane u datosti, konformirane. Međutim, bitna je zadaća inteligencije da bude kritička svijest i savjest svoga vremena i ako želi ispuniti tu zadaću, mora biti nositelj kritike svoga “sada” i “tu”. Kad filozofiju određujemo kao kritiku, onda to treba shvatiti šire, a ne kao “larpurlartizam kritike”, ne kao kritiku radi kritike, kao kritizerstvo. Kao kritika, filozofija mora ići do korijena zbiljskih problema, zabluda i dilema suvremenoga društva i čovjeka, mora otkriti njihove uzroke i njihovu bit i argumenti-

rano ih osvijetliti (jer biti svjestan problema, to je osnova i već prvi korak u njegovu rješavanju), te ukazati na realnu mogućnost njihovog prevladavanja. Da bi se prevladali bitni problemi suvremenoga svijeta mora u njegovim temeljima ležati mogućnost toga prevladavanja, a to je u praksi kao iskonskom "poiesis". Filozofija kao prava, temeljita, svestrana, djelatna kritika, znači kao kritika na upravo filozofijskoj razini, afirmira i sebe samu i oslobađa se od ugroženosti u vidu pozitivizma i politizma, osvjetljavajući svoj odnos prema njima, kritički ukazujući na njihovu bit i njihovu ograničenost. Na taj način ona čini uspješnu defenzivu na koju je primorana naročito u današnjoj scijentističko-tehničkoj konstelaciji svijeta.

Kao kritika postojećega i glasnik novog, filozofija treba u čovjeku uspavanom u noći svijeta buditi smisao i oduševljenje za pravu suvremenost koja nije tek pripadnost istoj sadašnjosti, nego istinsko vremenovanje ili vremenovanje u istini, zbivanje istine u budućnosti kojoj je filozofija misao vodilja konkretnoga realnog i permanentnoga proizvođenja humanoga svijeta, čovječnoga čovjeka i istinskoga ljudskog života.

Političko društvo i politička mitologija A. Krešića

Knjiga *Andrije Krešića "Političko društvo i politička mitologija"*, kojom je autor dao značajan teorijski prilog kritici "kulta ličnosti" i staljinizma uopće, u ovome povijesnom trenutku, u kojemu se ponovo aktualiziraju neki aspekti staljinizma, naročito u velikodržavničkoj vanjskoj politici praksom i doktrinom ograničenoga suvereniteta, svakako je dobro došla. Temeljitim i svestranim osvjetljavanjem fenomena staljinizma uopće omogućuje nam se i bolje sagledavanje i zauzimanje stava prema ovim novim tendencijama.

Polazeći od ispravnoga stava da je istinitost teorije, istinitost u smislu istovetnosti i dijalektičkoga prožimanja povijesne prakse i teorije, a ne utilitarnost u pragmatističko-praktičnom smislu, ne služba urgentnim političkim pitanjima dana, jedini pravi smisao i svrha teorije, pisac ove studije kritički analizira sovjetsku kritiku staljinizma i vlastitu ocjenu te kritike o sebi samoj, supsumirajući oba suprotstavljena smjera politike: politiku razdoblja "kulta ličnosti" i politiku destalinizacije pod zajedničku kategoriju – *političko društvo*.

Sovjetska kritika "kulta ličnosti" izrečena na XX. i XXII. kongresu KPSS i u ostalim dokumentima, u najmanju je ruku nepotpuna. Doduše, Krešić ne poriče neke pozitivne i napredne elemente, jer je ona bila podloga nekim konkretnim praktičnim mjerama destalinizacije. No, ostaje činjenica da je ona u svom obračunu sa staljinizmom ostala nedovoljno temeljita i jednostrana. Ta se kritika obara na stil i metode politike "kulta ličnosti", na dogmatizam, centralizam, nedemokratičnost, teror, ali sve se to pripisuje *J. V. Staljinu*, dok se svaka kritika politike partije i političkoga sustava u cjelini smatra buržoasko-revizionističkom. Odnos između "kulta ličnosti" i politike partije bio je prikazan jednom književnom figurom po kojoj je "kult ličnosti" bio samo strano tijelo na zdravom organizmu partije. Po tom rezonu odstranjenjem stranoga tijela, inače zdrav organizam automatski će se oporaviti i dalje besprijekorno funkcionirati. Međutim, Krešić odgovara da je to strano tijelo zarazilo čitav organizam koji nije mogao ostati imun na zarazne klice kliconoše, tako da se politika "kulta ličnosti" negativno odrazila na cjelokupan život države i partije. Naime, spomenute političke forme nisu samo metode rukovođenja, nego i sustav međuljudskih odnosa u društvenom životu, te sanaciju zaraženog organizma nije moguće obaviti jednim zahvatom, nego se tu radi o dugotrajnom procesu.

Osim toga, odbacivanje svakoga kritičkog odnosa prema poretku i partijskoj politici od strane sovjetske kritike "kulta ličnosti" ima za posljedicu spomenutu nepotpunost i nedosljednost te kritike. Ta se njezina jednostranost sastoji u tome da ona vidi samo posljedice "kulta ličnosti", a ne vidi njegove temelje, ili ih vidi samo djelomično. Jedini eksplicitni pokušaj da se "kult ličnosti" sagleda ne samo kao uzrok nego i kao posljedica, učinili su autori nove "Historije Komunističke Partije Sovjetskoga Saveza", opisavši korijene iz kojih je niknuo "kult ličnosti" ovim riječima:

“Kult ličnosti J. V. Staljina nikao je u određenim konkretno-istorijskim uslovima. Izgradnja socijalizma u relativno zaostaloj agrarnoj zemlji – koja je bila razrušena u imperijalističkom i u građanskom ratu i sa svih strana okružena neprijateljskim kapitalističkim državama, u situaciji stalne opasnosti od napada izvana – bila je vezana s preovladavanjem neizmernih teškoća. Složena međunarodna i unutrašnja situacija zahtijevala je gvozdenu disciplinu, uporno jačanje budućnosti, najstrožu centralizaciju rukovođenja.” O Staljinu pišu da je “predvodio borbu protiv trockista, desnih oportunističkih, buržoaskih nacionalista protiv aspiracije kapitalističke okoline” i “imao krupne zasluge ne samo u osiguranju pobjede socijalizma u SSSR-u već i u razvitku sovjetskog komunističkog i oslobodilačkog pokreta”.

I ova su objašnjenja djelomična i ograničena. Možemo im dati za pravo da je u prvo vrijeme zbog nekih unutarnjih i vanjskih društveno-političkih uvjeta bila potrebna stroga centralizacija rukovođenja i ograničavanja demokracije, da bi mlada država ostala monolitna i sposobna za očuvanje tekovina revolucije. Međutim, nakon toga prvog kritičnog razdoblja koje je trajalo nešto više od decenija, nakon kojega je već bila izvojevana potpuna pobjeda nad klasnim neprijateljem i prebrođene osnovne ekonomske teškoće te iščezla opasnost od napada izvana, nestalo je spomenute potrebe za nedemokratskim centraliziranim rukovođenjem, kaže Krešić.

O tome, kako to da se ono i dalje zadržalo i poprimilo despotske razmjere, citirana “Historija Komunističke Partije Sovjetskoga Saveza” i ostali dokumenti ne kažu ništa. Perzistencija despotizma ne može se, naime, pripisati samo nekim negativnim svojstvima Staljinove ličnosti ili pak njegovu autoritetu i popularnosti koje je stekao zaslugama u kritičnom razdoblju sovjetske države, nego to ima svoje dublje uzroke društveno-ekonomske prirode. “Kult ličnosti”, Staljinova svemoć, gotovo religiozan odnos prema njemu u kojem se u obliku obožavanja transcendentnog, svetog odnosilo prema njegovoj ličnosti i činima, osniva se na apsolutnom gospodstvu centralizirane države nad privredom i cjelokupnim društvenim životom.

Politika kao jedna posebna regija društvenoga života proširila se i prožela čitavo društvo, između političkoga i društvenoga stavljen je znak jednakosti. Društvo je, dakle, političko društvo, jer su svi njegovi članovi, bilo kao subjekti bilo kao objekti uključeni u politiku koja je tehnika stvaranja pravila i ustanova, dakle mehanizma, instrumentarija kojim *corpus politicum* (hijerarhija političkih subjekata) ovladava i upravlja ljudima kao stvarima.

Ovi temelji na kojima je izgrađena zgrada “kulta ličnosti” izmakli su iz vida sovjetskoj kritici staljinizma, i to s toga razloga što je i ona ostala u okvirima političkoga društva. Ona je samo suprotna strana jednoga te istoga političkog procesa kroz koji prolazi sovjetska država od Oktobra na ovamo, ista razina “kulta ličnosti” samo njemu suprotan pol, njegova neposredna empirijska negacija na praktično-političkoj razini koja političkom društvu sa sustavom osobne vlasti suprotstavlja isto

takvo političko društvo, samo sa sustavom vlasti kolektivnih političkih organa, naglašava Krešić.

Svijest političkoga društva je mistificirana svijest, politička mitologija, politički instrumentalizirana ideologija. U tom sklopu filozofiji je dosuđeno mjesto apologetike političkoga društva, službenice političke mitologije, znači sredstva potpune politizacije društva, konzerviranja političke datosti. Međutim, to je proturječje njezinom bitnom određenju i po Marxu, po kojemu, da bi realizirala svoju bit i ispunila svoj smisao, filozofija treba biti kritička svijest i savjest postojećega i glasnik novog. Dakle, ona, ako hoće biti put i način socijalizacije politike, humanizacije života, ne može i ne smije biti ničija "ancilla" što znači niti puka apologetika politike, jer bi na taj način zatvorivši se u sadašnjost, u ideologičnost, izgubila sebe samu, proturječivši bitnom određenju kao nonkonformizmu, kao kritici postojećega i okrenutosti prema budućnosti.

Politika kao sudbina E. Ćimića

Onaj tko poznaje profesora *Esada Ćimića* kao čovjeka i kao zanimljiva autora, te s obzirom na svagda aktualnu temu nagoviještenu u naslovu i podnaslovu ove nesvakidašnje knjige, mogao je očekivati da će i najnovije Ćimićevo djelo biti originalno i čitko, da će plijeniti interes čitatelja. Ta su očekivanja, međutim, osobitošću i neobičnošću fature, metode i stila knjige čak i nadmašena.

No, ipak ne bismo se mogli posve suglasiti s piscem inače primjerenoga pogovora u ovoj knjizi *Nikolom Miloševićem*, a što će daljnjim tekstom ovog prikaza biti pokazano, da su “njegova (Ćimićevo, op. N. S.) tematika i njegov način kazivanja do te mjere izmijenjeni da s pravom možemo govoriti o jednom radikalnom prijelomu u duhovnoj orijentaciji ovog teoretičara”.

Knjiga se doslovno čita “na dušak”, osvaja mnoštvom prodornih ideja (kao i njihovim nijansiranjem i izvodima), od kojih bismo ipak izdvojili i samo u nabačaju izložili neke misli o politici i stvaralaštvu, angažmanu intelektualca te odnosu znanosti i politike.

Povezujući uspjelim teorijskim izvodom igru i stvaralaštvo, Ćimiću je ujedno uspelo da izvede i bitnu distinkciju između politike kao stvaralačke igre ljudi i politike kao igre ljudima, tj. manipulacije koja uključuje samo upravljanje.

O angažmanu intelektualca kaže, i ponavlja kao memento, da on treba biti prije svega intelektualni i duhovni te da je u nekim povijesnim trenucima i društvenim situacijama najprimjereniji angažman-neangažman.

Govoreći o slobodi stvaralaštva (i stvaralačkoj slobodi), autor podsjeća da je sloboda stvaralaštvu imanentna, pa je sintagma zapravo pleonastička, budući da stvaralac, ako nije vođen svojim unutarnjim kreativnim imperativom (u koji je dijalektički ugrađena i autokritičnost i odgovornost spram djela koje ima društvenu rezonancu), ako je, dakle, detreminiran prije svega nekim vanjskim diktatom i usprkos artificijelnim odlikama, iznevjeruje bit stvaralaštva.

Dakako, ovim razmatranjima i distinkcijama prethodi odgovarajuća teorijska analiza pojma politike. Već etimologija riječi (ta *politiká*, *politikós*, grč.) upućuje na dva njezina bitna značenja, naglašava autor. Prvo, to je djelatnost na javnom području, samodjelatnost slobodnih ljudi u starogrčkom smislu, državnički poslovi čija je zadaća i smisao opće dobro.

A drugo značenje pojma politike povezano je s marksističkim tumačenjem države kao instrumenta klasne vladavine. Tada ona ima značenje upravljanja državom, vlasti, kojoj pripadaju tehnike upravljanja i manipuliranja ljudima.

Što se tiče odnosa između znanosti i politike, autor ističe da one nisu sukobljene po sebi, već da sukob izbija na crti političke interpretacije i pristupa znanosti.

O tome najrječitije govori sljedeći pasus: "Nauka razumije se, nije u sukobu s politikom po sebi, nego je u sukobu sa politikom koja ju ignorira ili, što je češće, zloupotrebljava. Jedna od funkcija moderne sociološke nauke jest upravo u tome da otkriva zloupotrebu (političku) vlastitih rezultata, koji se, iznova, prevode (i tako uspješno upropaštavaju) na jezik dnevne politike. Stoga se politici (točnije: političarima) može javiti svijest o nekonzistentnosti i nedosljednosti jednog naučnika koji – i ne htijući – jednim svojim radom omogućava lakšu upotrebu i zloupotrebu vlastitog istraživanja u funkciju političkog trenutka, a drugim svojim radom, moguće, pruža manje šanse za to. Ova prividna kontradikcija izvire iz motiva politike u njenom pristupu nauci, a ne iz prirode rezultata do kojeg je jedan naučnik došao. Nesporazum se, dakle, javlja ne na crti nauka-politika, nego na crti instrumentalnog odnosa politike prema nauci": (str. 123)

Nadalje, *kompozicija* knjige dramski je spravljena, dramski teče od Predgovora (prologa) preko zapleta (kulminacije) do raspleta i epiloga. Autor je tu napetost naznačio i podcrtao inventivnim naslovima pojedinih poglavlja: Tamo gdje počinje dogmatizam, Duga je politička godina, Krug se zatvara, Autorehabilitacija.

Zatim, na djelu je i značajna inovacija *glede metode*. Radi se o inauguraciji subjektivne metode, vlastitoga svjedočenja, osobnoga neposrednog iskustva i doživljaja jedne specifične i složene društvene i kulturne sredine (kakva je Bosna i Sarajevo), kao i svjedočenje relevantnih iskustava drugih ljudi u rasvjetljavanju latentne prirode i funkcioniranja društvenih, osobito političkih mehanizama (birokratskih, nesamoupravnih, nedemokratskih, monopolističkih) i s njima povezanih ljudskih mentaliteta i karaktera (dogmatskih, ideologiziranih, provincijalnih, karijerističkih, politronskih), a do čega je teško doprijeti objektivnom sociologijskom metodom i egzaktnim tehnikama empirijskoga istraživanja. Majstorski je odmjereno i dozirano, autoru inače svojstveno preplitanje teorijske i empirijske razine (vlastitoga iskustva), tj. metodologijski je vrlo uspjelo i funkcionalno uklapanje životnih, doživljeno osvjedočenih (i dokumentarnih pa stoga i uvjerljivih) primjera u teorijski okvir, odnosno na osobnom iskustvu utemeljeno teorijsko uopćavanje. (U tome je vidljiv Ćimićev znanstveni, teorijsko-metodologijski kontinuitet!) Naime, on ne ostaje samo na teorijskom razlaganju fenomena u naslovu i podnaslovu naznačenog, niti pak, s druge strane, ne zapada u puko memoarsko prepričavanje.

U vezi s vjerodostojnošću i znanstvenošću uporabljene subjektivne metode može se reći da autorovu doživljaju i interpretaciji fakata, a u kontekstu objektivnih okolnosti, zaista treba vjerovati. No, valja pripomenuti da je to slučaj i s tzv. objektivnim metodičkim postupcima kao što su, npr., promatranje i interview gdje također moramo slijediti autorske interpretacije nekih specifičnih činjenica i vjerovati u njihovu autentičnost.

I najzad, riječ, dvije o *stilu*. Veoma je dopadljiv piščev nadahnut literarni opis (s odlično odabranim citatima, osobito *I. Andrića* i *M. Selimovića*) vlastite tjeskobe i strepnje od neizvjesnosti sudbine (kao politike), zle slutnje i osjećaja mučnine u tijeku i po završetku svake etape nevjerojatne hajke na čovjeka, kao i uspjeti psihološki komentari ponašanja i psihografije “lovaca” (onih kojih je zavist i mržnja prešla u animalnu strast goniča na žrtvu, i dvoličnosti i kukavičluka onih koji su to činili po zadatku da bi očuvali vlastitu kožu).

Bez obzira na reakcije u knjizi tangiranih i njihove “*ad hominem*” kritike autora ona je (knjiga) uspješan Ćimićev “obračun s njima” (i dokument o mentalitetu i funkcioniranju društvenih mehanizama), ali obračun bez mržnje, čak sa stanovitom dozom humora shvaćenoga u pravom smislu te riječi, koji je onda kao takav autoru i poslužio kao najbolje sredstvo samoobrane od mržnje prema progoniteljima.

Te vjetrenjače P. Matvejevića

Osvrt na ovu (ne)običnu (u smislu školskoga, discipliniranog rubriciranja) knjigu ne pretendira na to da bude kompetentna "recenzija", ili "prikaz", još manje pak "kritika", već je samo notica kojoj je knjiga poticaj, bolje reći samo jedno njezino viđenje, jedan pogled u nju iz stanovitoga sociologijskog i estetičkoga kuta. To znači da neće posebno ulaziti u pojedine "slučajeve" i polemike nego će, što se toga tiče, ostati na općim konstatacijama, to jest da je autor tu dosljedan, svestrano obaviješten, strogo dokumentiran i nepoštedno bridak.

I neka najoštrija polemička pera i batine znao je da, osim argumentima, nije (i izbjie!) njihovim vlastitim oružjem, znao je da nađe njihove slabije strane i neispravnosti kako bi ih lakše udario i pobio.

Nekoliko riječi reći ćemo o nečemu što ovdje ne spada ni u "slučajeve" ni u polemike. Nazovimo to "fenomenom". Radi se o dijalogu između marksista i kršćana i o Matvejevićevu pristupu tom dijalogu, u kojemu je pokazao primjerenu i poželjnu širinu i otvorenost. Zauzimajući se za zbiljski dijalog između marksista i kršćana u čemu vidi medij i mogućnost doista humanoga međuljudskog komuniciranja i zajedničkoga življenja, osobito na ovim našim prostorima, on ukazuje i na delikatnost dijaloga koji je moguć samo pod nekim pretpostavkama.

Dijalog, naime, nije univerzalan recept za ukidanje razlika, svodenje drugoga na isto, nije "dociranje", indoktrinacija, polemika, obračun, apologija, već dovođenje u dijalektičku svezu različitih shvaćanja i usmjerenja, što je i najprimjerenije složenoj i fluidnoj zbilji. Zato se autor zalaže za prevladavanje još uvijek postojećih uskosti, predrasuda, zadrnosti, dogmatizma na jednoj i na drugoj strani, za međusobno otvaranje i priznavanje ljudskoga digniteta, bez obzira na svjetonazorne razlike koje ostaju, a u svrhu odista ljudskijega zajedničkog življenja. "U zajedničkim poslovima i danima ljudi uvjerenja i ljudi vjere ne mogu izbjeći međusobni susret. Onima koji nemaju ni uvjerenja ni vjere nitko više nije spreman vjerovati. Jedan novi humanizam mogao bi, s vremenom, prevladati prepreke i nesporazume što su se dosada javljali u pokušajima dijaloga između marksista i kršćana." (Str. 262)

Nešto više zadržat ćemo se na onome što je ovu zabilješku i potaklo, a to su društveno-politički uvjeti što "slučajeve" omogućuju i kulturne situacije koje ih uzrokuju, te mogućnosti suprotstavljanja tim uvjetima i prevladavanja tih stanja, a što je sustavno izloženo u prvom dijelu Matvejevićeve knjige pod naslovom "Stavovi".

Odnos društvenih institucija i inteligencije, vladajuće ideologije i stvaralaštva, politike i kulture u klasnim društvima prikazan je servantesovskom parabolom kao odnos vitezova i vjetrenjača javnoga i kulturnoga života u kojemu se vitezovi, ili zaklanjaju iza krila vjetrenjača koje se vrte svojim ritmom, ili pak nasrću na njih.

Kritici s “marksističkim komentarem”, kaže autor, to treba biti bjelodano, a ne da se zavarava “utopističkom idilom” ili možda čak socrealističkom lakirovkom “konstruktivnog”, neprijepornoga uklapanja kulturnih stvaralaca u političke koordinate. Taj je odnos daleko složeniji i tu ima mnogo zbiljskih teškoća.

Politika i kultura, iako su međusobno povezane sfere, ipak su i relativno autonomne. U nekim društvenim i kulturnim situacijama politika može poticati kulturu (na izlazak iz granica tradicionalizma npr.), a nekada kultura politiku da prevladava ideologijsku isključivost, dogmatizam.

Poznata je i već tradicionalna rezerviranost kulturnoga stvaralaštva prema politici i političkim “smjernicama”, kao i nevjerica politike, osobito u sredinama sa slabom demokratskom tradicijom, prema kritički impregniranom kulturnom stvaralaštvu.

Ti složeni odnosi i već ustaljeni nesporazumi uzrokom su neizbježnih kulturno-političkih “incidenata” – “slučajeva”. (Njih je moguće spriječiti jedino najrepresivnijim mjerama u totalitarnim režimima. Čak se i tamo pojavljuje čim dolazi do izvjesnog popuštanja).

Osvjetljavanje odnosa i (ne)prilika u društvu općenito i u kulturi pogotovo, koji omogućuju i dovode do “slučajeva” osnovna je intencija ove knjige.

Najneprimjereniji način suprotstavljanja tim pojavama jest ukazivanje na to i širenje svijesti o tome zašto se i kako one javljaju, kao i smještanje njihovih uzroka i posljedica u složene odnose kulturnih i političkih činitelja.

Zalažući se za otvorenost kritike (kao stava, opredjeljenja, a ne samo književne kritike) Matvejević pledira za njezino oštro suprotstavljanje uvriježenim i okoštanim, autoritarnim, tradicionalističkim, dogmatskim itd. otporima, kao i sluganskom, ulagivačkom mentalitetu unutar nje same, konformizmu koji, naravno, nije kadar da išta mijenja, nego se samo ravna onako kako pušu “službeni” vjetrovi, i koji je kao takav kočnica kulture u njezinoj preobražavalačkoj misiji.

On, nadalje, odbacuje simplicističku podjelu kulture na “elitnu” i “masovnu” i, na Krležinom tragu, umjetnu podjelu umjetnosti na “angažiranu” i “neangažiranu”. Nije ovdje naodmet podsjetiti na Matvejevićeve “Razgovore s Krležom” i na Krležino shvaćanje “tendencije” u umjetnosti.

I konačno, autor nastoji afirmirati takvo kritičko ponašanje “koje ne želi ništa nalagati, ali ne pristaje da se podređuje bilo kakvim nalogima, koje se u našim prilikama ne ulaguje ni čaršijama ni državotvorcima, ni tradicionalističkim i građanskim desničarima i nacionalistima, ni ograničenim birokratskim glavama ili drugim oblicima primitivizma”. (Str. 15)

Jedino tako kritika može osvojiti i sačuvati svoje dostojanstvo i svoju bit, tj. non-konformizam i funkciju odmrzavanja konzerviranoga, postojećeg u ime novog, budućeg, smislenijeg, humanijeg.

Što se tiče odnosa između pojedinih nacionalnih kultura, ustaje protiv “famoznih 400 kilometara” ili “140 kilometara”, protiv autarhičnog zatvaranja pojedinih kulturnih sklopova zbog egoističkih cehovskih ili hijerarhijskih motiva i logike “prvi u svom sokaku”, protiv konvencionalne kurtoazije, protiv paternalizma i fantoma paternalizma, odnosno kompleksa metropole, a zalaže se za otvorenost međusobnih strujanja i utjecaja, za ono što su zajedničke kulturne projekcije. To, dakako, ne znači umanjivanje značenja posebnih nacionalnih i regionalnih kulturnih identiteta, nego naprotiv, puniju i svestraniju afirmaciju, oživljavanje i bogaćenje tih posebnosti.

I na kraju, ako je s nekoliko osnovnih poteza moguće ocrtati kritička nastojanja i angažiranost u kulturi Predraga Matvejevića, onda je, čini se, najbolje i na njih primijeniti parafraziranu servantesovsku parabolu kojom se u Uvodu poslužio sam autor. Ta nastojanja poput vitezova nasrću na vjetrenjače koje “funkcioniraju” prema određenim “namjenama”, ali ne glavom bez obzira, već smišljeno, s ciljem da doprinesu da se tim namjenama izbori ljudski lik i humani značaj.

Demokracija u pluralnim društvima A. Lipjharta

Uvijek kada je riječ o odnosu dva ili više pojmova, da bi se uopće mogla izvesti njihova relacija, valja najprije razgovijetno odrediti te pojmove. Tako ćemo i mi prvo logički odrediti i obuhvatiti ideju *demokracije* i pojam *pluralnoga društva* uopće, te izvesti njihovu relaciju, a zatim na modelu jednoga oblika demokracije – *konsocijacijske demokracije* – po predlošku *Arenda Lipjharta: Demokracija u pluralnim društvima*, pokušati ilustrirati njezino funkcioniranje u nekim zapadnoeuropskim pluralnim društvima, odnosno zemljama europskoga Zapada, sa znatnom demokratskom tradicijom i političkom kulturom.

Dakle, *demokracija* (grč. *demos+kratos*), u nominalnoj, definiciji znači vladavinu naroda, puka (za razliku od monarhije, tiranije, oligarhije itd.) No, to je još veoma uopćeno određenje, pa je stoga potrebno i daljnje određivanje opsega i sadržaja koji se pomišljaju pod pojmom demokracije kao oblikom vladavine.

Sintetizirajući sva ta nastojanja, može se reći da u ideji i realizaciji demokracije moraju biti sadržani i obuhvaćeni ovi njezini konstituenti:

- vladavina sviju koji su preko izabраних predstavnika uključeni u opće političko odlučivanje (izabranost onih na vlasti od onih u čije ime vladaju)
- odgovornost onih na vlasti onima u ime kojih vladaju (tj. obveza polaganja računa o političkom djelovanju parlamentu, odnosno biračima)
- djelovanje onih na vlasti u interesu onih u čije ime vladaju.¹

Time se postupno ozbiljuju temeljne ljudske vrednote (i ideali): jednakost, sloboda, društveni probitak, zajednički društveni i privatni interesi i potrebe, pa tako demokracija poprima bitno humanistički i uljudbeni značaj.

Kako je već impicite naznačeno, demokracija niče na tlu stare Grčke, u Ateni, već *Klistenovim* (507. pr.n.e.) i još prije *Solonovim* (594. pr.n.e.) reformama, kojima su oslobođeni svi Heleni prethodno prodani u ropstvo zbog dugova rodovskoj aristokraciji i dobili jednaka prava izbornoga glasovanja (*Solon*), odnosno država je bila organizirana na teritorijalnom mačelu, a svi građani dobili su slobodu kretanja i sudjelovanja u državnim poslovima (*Klisten*). Zbog prostorne i brojčane omeđenosti *polis*a, atenska je demokracija bila neposredna vladavina svih građana kao puka za koje se pretpostavljalo da imaju jednake vrline pa nije bilo izbora, nego su svakom određivali tko će obavljati koju javnu službu.

Najveći procvat atenska demokracija doživjela je za vrijeme *Perikla* u V. st. pr.n.e., koji je osigurao mir i jednakost pred zakonima, i kada nije postojalo nikak-

¹ D. Held, *Modeli demokracije*, Školska knjiga, Zagreb, 1990.

vih zakonskih prepreka, osnovanih na bogatstvu i na položaju za izravno sudjelovanje građana u svim političkim poslovima-zakonodavnim, sudskim i izvršnim.²

Taj model demokracije bio je poticaj i inspiracija kasnijim demokratskim nastojanjima i modelima.

U renesansnoj varijanti demokracije, kod *Marsilija Padovanca* uvedeno je većinsko odlučivanje. To su začeci suvremene reprezentativne demokracije (u 18. st. još *D. Hume*, *D. Diderot*) koja uvodi parlament (skupštinu, sabor) kao predstavničko izabrano (izorno) tijelo koje djeluje umjesto naroda. Taj se model uzima kao paradigma civilizirano ustanovljenih političkih zajednica. On polazi od pojedinaca, državljana kao subjekata sjedinjenih u narodu i počiva na jednakosti kao najvišoj vrednoti. Takva je demokracija, vladavina na osnovi izbora iskazane volje većine, ali i uvjetima prihvatljivim za sve (što implicira i zaštitu manjina), a prihvatljivost tih uvjeta predstavlja opće konsenzusno prihvaćanje života u određenoj demokratskoj zajednici, a što joj i daje legitimitet.

Takvo shvaćanje temelji se i razvilo se iz ideje *vjerske tolerancije*, uopćavanjem te ideje, tj. iz ideje o slobodi savjesti, mišljenja i vjeroispovijesti, nastala je liberalno-demokratska maksima o jednakosti svih ljudi u pravima i slobodama, bez obzira na sve razlike u vjeri, politici, naciji, spolu, profesiji, imetku, a koja je temelj svakoga civiliziranog, uljuđenog i humanoga političkog poretka. Stoga možemo reći da se takvo učenje temelji na elementima novovjekoga humanizma i antropocentrizma te na tezama prirodnopravne filozofije i na bitnim pretpostavkama vjerske tolerancije (*Locke*, *Voltaire*).

Praktički, i sloboda čovjeka kao samoodređujuća djelatnost, kao jedna od temeljnih ontičkih značajki njegova bića, ne može se ozbiljiti bez osnovnih ljudskih prava, pa otuda i bliska sveza slobode i prava čovjeka.

Samo uzgred, poznata deklaracija o pravima čovjeka i građanina iz Francuske revolucije 1789. slobodu je proklamirala kao prirodno pravo čovjeka, uz jednakost i sigurnost.

Upravo to omogućuje istinska demokracija, odnosno ideja ili ideal-tip demokracije, pa otuda i tijesna i nužna uzajamna sveza demokracije i ljudskih prava i sloboda.

Dužnost je pravne države i njezine intervencije da štiti slobodu i prava pojedinaca (njihovu privatnost i imovinu) jednih od drugih i od nje same, tj. od zlouporabe vlasti, od nasilnoga kolektivizma, populizma itd.

² Tukidid, *Peloponeski rat*, Matica Hrvatska, 1953.

K. H. Volkman-Schluck, *Politička filozofija*, Školska knjiga, Zagreb, 1990.

Teorijski, prvi je demokraciju i liberalizam povezao poznati engleski teoretik, filozof i polihistor iz 19. st. *J. S. Mill* (otac modernoga liberalizma). Tako nastaje i model liberalne demokracije koja naglasak stavlja na slobodnu i (svestranu) inicijativu pojedinca, prije svega na ekonomskom području.

Postoji jedan model demokracije koji nastoji povezati demokraciju i socijalizam (*K. Kautsky, E. Bernstein*). To je *socijalna demokracija*. Socijalizam, realni, jednopartijski, totalitarni, birokratski, nedemokratski, doživio je povijesni krah i nije više alternativa demokraciji i pluralizmu. Aktualan je koncept socijalne demokracije koja se sastoji u nastojanju da se bitna načela političke demokracije uvedu u opću, društvenu, a napose u proizvodnu sferu, tj. na radničkoj demokraciji i socijalnoj državi, koja intervencijom u tržišnu ekonomiju i primjenom demokratskih procedura i regulacija ozbiljuje temeljne socijalno-demokratske vrednote: jednakost, pravednost i solidarnost, a time i dobrobit svih građana.

Pluralizam, (lat. *plurimum, plurimus, plus*), pak u društvenom životu, kako naznačuje i njegova nominalna definicija, znači postojanje više društvenih skupina, društvenih slojeva i segmenata, s njihovim posebnim društvenim interesima i svjetonazorima. Politički i programski to je artikulirano u djelatnosti političkih stranaka u višepartijskim sustavima kao legitimnoj osnovi konstitucije i funkcioniranja političkoga (parlamentarnog) sustava građanskoga društva. Preduvjet za to, dakako, jest sloboda udruživanja i organiziranja interesnih skupina, kao i sloboda javnosti.

Da bi takav mogao uopće funkcionirati, neophodna je osnovna suglasnost svih raznorodnih grupa i segmenata (odnosno njihovih političkih predstavnika) o temeljnim zajedničkim društvenim i političkim vrednotama, kao što su državnost, granice, integritet itd., tj. konsenzus o potrebi zajedničke dobrobiti kao regulativne ideje političkoga djelovanja. Kompetencija različitih interesa i programa u političkom djelovanju do izražaja dolazi u *optiranju* kao mogućnosti izbora između različitih solucija u odlučivanju, što završava ili pobjedom jedne strane, ili kompromisom (koalicijom).

Ovim definicijama i analitičkom razradom pojmova *demokracije i pluralizma* postaje razvidnom i njihova međusobna uska povezanost, štoviše, njihovo uzajamno omogućivanje i uvjetovanje. Nema prave demokracije bez usuglašavanja različitih društvenih interesa, dogovora i usklađivanja tih interesa, kao ni pluralizma, ako se ti različiti interesi (pa i manjinski) ne rješavaju demokratski, demokratskom procedurom i optiranjem. U suprotnom, radi se o hegemoniji, diktaturi, samovlašću itd.

U ovom referentnom okviru sada ćemo se baviti jednim oblikom demokracije u pluralnim društvima (na tragu spomenute Lipjhartove knjige)³ – *konsocijacijskom*

³ A. Lipjhart, *Demokracija u pluralnim društvima*, Globus-Školska knjiga, Zagreb, 1992.

demokracijom kao empirijskim modelom manjih europskih demokracija (Austrija, Švicarska, Nizozemska, Belgija) koji je svoj vrhunac doživio na prijelazu iz pedesetih u šezdesete godine 20. stoljeća, a koji ujedno služi kao normativni model toga oblika demokracije za druge zemlje i pluralna društva, prije svega za one Trećega svijeta.

Osnovna je značajka ovoga modela demokracije – suradnja elita (vođa) svih segmenata populacije, pluralnoga društva. Ta sklonost suradnji svih vođa umanjuje djelovanje centrifugalnih tendencija, inače svojstvenih svakom pluralnom društvu i omogućuje relativno stabilnu demokratsku vlast u njemu (održavanje poretka, javni red, minimum stvarnoga i potencijalnoga građanskog nasilja).

Pluralno društvo podijeljeno je “rascjepima na osnovi segmentiranja” (*Eckstein*). Rascjepi mogu biti religijski, ideologijski, jezični, kulturni, religijski, etnički, rasni i klasni, ekonomski. Interesne skupine, političke partije, škole, komunikacije, dobrovoljna društva itd. organiziraju se na temelju upravo tih rascjepa, pa su tako podijeljeni dijelovi populacije, zapravo različiti segmenti pluralnoga društva.

Kada je riječ o konsocijacijskoj demokraciji upozoruje autor, valja je svakako pojmovno distingvirati od srodnih, ili, pak, različitih pojmova segmentiranoga pluralizma i demokracije kroz pristanak. Konsocijacijska demokracija je više nego puki segmentirani pluralizam. Ona, kako je rečeno, uključuje upravo suradnju elita svih segmenata pluralnoga društva. Ona je i više nego samo demokracija kroz pristanak, tj. samo odgovor elita, jer uključuje i većinsko odlučivanje, ali se svakako s njome kombinira.

Iz same naravi i biti konsocijacijske demokracije vidljivi su i povoljni uvjeti za njezin uspjeh. To su: spomenute privrženosti elita (vođa društvenih i političkih segmenata) očuvanju demokratskoga poretka uopće, ravnoteže moći različitih segmenata pluralnoga društva, (a ne hegemonija jednoga, ili dvojna ravnoteža), veličina zemlje (obrnuta proporcionalnost, jer su bolji uvjeti za konsocijaciju u manjim zemljama, gdje se elite međusobno poznaju i sastaju, pa se lakše zbliže i dogovore), ustrojstvo društvenoga rascjepa (ako se rascjepi, npr. religijski, klasni itd. ne podudaraju, već, štoviše, križaju).

Za bolje objašnjenje konsocijacijske demokracije i njezina funkcioniranja u prije spomenutim europskim zemljama, autor knjige: *Demokracija u pluralnim društvima*, *Arend Lipjhart*, analizira, po njegovu mišljenju, najpoznatiju tipologiju zapadnih demokracija, onu *Gabriela A. Almonda*. Almondova tipologija, spravljena po kriterijima prisutnosti političke kulture i ustrojstva uloga, sadrži četiri osnovna tipa političkih sustava uopće: angloamerički, europski (bez Velike Britanije), totalitarni i predindustrijski.

Prva dva tipa su demokratski, a druga dva uopće nisu, pa se nećemo na njima ni zadržavati. Značajke su angloameričkoga tipa demokratskoga političkog sustava

homogena svjetovna politička kultura i veoma izdiferencirano ustrojstvo političkih uloga. Velika Britanija, a pogotovo SAD primjer su takvih stabilnih (dvostranačkih) sustava. Europske sustave označuje fragmentarnost političke kulture, što znači da postoje međusobno odijeljene političke subkulture u koje su ugrađene političke uloge koje često postoje kao posebni podsistemi uloga. To su prava pluralna društva i kao takva politički nestabilnija od prvoga tipa (npr. Italija, Francuska).

Politički su stabilnija pluralistička društva manjih europskih zemalja s konsocijacijskim demokratskim modelom političkoga sustava (Austrija, Švicarska, Nizozemska, Belgija), koje analizira naš autor i navodi četiri osnovne značajke njihove političke kulture i njihova političkoga funkcioniranja i uprave: 1. *velika koalicija*, 2. *međusobni veto*, 3. *proporcionalnost*, i 4. visok stupanj *samostalnosti* svakoga segmenta.

Ad 1) Za veliku koaliciju značajno je to da politički vođe svih značajnih segmenata određenoga pluralnog društva u njoj sudjeluju i zbiljski surađuju u upravljanju zemljom, nasuprot podijeljenosti na vladu s malom većinskom podrškom, s jedne strane, i široku konkurentsku opoziciju, s druge (britanski model npr.), i malim koalicijama, gdje "sudionici stvaraju koalicije široke tek toliko da si osiguraju pobjedu, ali ne i šire" (W. H. Rikes).

Lipjhart navodi primjere Austrije i Švicarske kao eklatantne. Savezni sedmočlani savjet kao izvršni federalni organ u Švicarskoj sastavljen je od članova četiri najznačajnije partije, proporcionalno njihovoj izbornoj snazi. U Austriji je velikokoali-cijska vlada od 1945. do 1966. bila sastavljena od delegacija dviju najvećih stranaka koje su predstavljale velike katoličke i socijalističke zajednice, s pažljivo usklađenim brojem delegata. U Belgiji su od 1918. do 1963. velikokoali-cijske vlade triju najvećih partija upravljale samo četvrtinu toga razdoblja, a sve druge bile su promjenljive koalicijske. U Nizozemskoj su takve promjenljive koalicijske vlade nadopunjavale koalicije drugih organa, veliki društveno-ekonomski savjet kao izrazit primjer utjecajnoga i učinkovitoga ekonomskog parlamenta.

Ad 2) Najvažniji oblik konsocijacijske vlasti i uprave – velika koalicija, nadopunjuje se ostalim njezinim međusobno povezanim instrumentima. Prvi od njih je *veto* koji manjinskim grupama koje sudjeluju u velikim koalicijama, odstupanjem od zakona većine, pruža značajnu zaštitu u donošenju odluka koje bi bile izrazito suprotne njihovim interesima.

Ad 3) Načelo proporcionalnosti je daljnji instrument upravljanja konsocijacijske demokracije. I on je određen pomak od pravila većine, a sastoji se u ravnomjernom određivanju političke zastupljenosti pri imenovanju državnih službenika i raspodjeli javnih fondova. Jedna varijacija načela proporcionalnosti, *paritet*, još je veće odstupanje od pravila većine. Paritet je osobito efikasan u tom kontekstu, kada je društvo podijeljeno u dva segmenta nejednake veličine (u Belgiji na flamanski, većinski i manjinski, prezastupljeni-frankofonski).

Ad 4) Autonomija segmenata je posljednji instrument odstupanja od pravila većine, koji za sobom povlači pravilo manjine, po kojemu manjina sama odlučuje o pitanjima koja se tiču samo nje. To ponekad može dovesti do sukoba u pluralnim društvima sve do odcjepljenja (i rata).

Autor je svjestan i mogućih prigovora modelu konsocijacijske demokracije i vlasti. Moguće su kritičke primjedbe o nedovoljnoj demokratičnosti i stanovitoj nedjelotvornosti upravljanja u konsocijacijskom (koalicijskom) modelu vlasti. Naime, kažu kritičari, velika koalicija, elita svih značajnih segmenata pluralnoga društva, znači slabu ili beznačajnu opoziciju, a bez opozicije, kažu, nema demokracije, tj. istinski uljudene politike. Velika koalicija zbog svoga ustrojstva (veličine), po njihovom mišljenju, nije dovoljno učinkovita u postizanju djelotvornosti vlasti i upravljanja. Po autorovu mišljenju, sve to nisu bolni problemi koji se ne bi mogli zadovoljavajuće riješiti, ako se demokracija shvaća i doživljuje kao cilj vrijedan truda.

U tome se svakako s njime možemo suglasiti, budući da načela demokracije i pluralizma, osobito nakon iskustva različitih totalitarizama (fašizam, komunizam) i njihova kraha, ostaju kao jedino prihvatljiva paradigma ustrojstva pravne države i suvremenih civilizirano i civilno uređenih političkih zajednica.

U osvrtu na koncepciju Arenda Lipjharda, može se još reći, da se radi, prije svega, o politologijskom pristupu, s velikom obaviješćenošću o različitim oblicima demokracije, osobito dobrim poznavanjem relevantne literature i konkretnih empirijskih modela konsocijacijske demokracije, koji, međutim, u Europi nisu više aktualni, a drugima, ponajprije zemljama Trećega svijeta, mogu služiti samo kao normativni model.

I na kraju, autor kao politolog ne razrađuje ovdje teorijski naširoko neke temeljne pojmove kao što su *demokracija*, *pluralizam* i *politika* uopće, nego ih više podrazumijeva i njima se služi operacionalno. Stoga smo se više zadržali na njima, kako bi bio jasniji njihov međusobni odnos, kao i širi kulturni kontekst i politički medij u kojem se oni zbivaju.

Taj širi kategorijalni i zbiljski okvir unutar kojega se događaju (ili ne događaju) naši relati – jest *politika*.

Etimologijski, riječ potječe iz grčkoga kulturnog kruga (*ta politika*, poslovi veza-ni uz polis – grad državu). Otuda i njezino primarno značenje kao djelatnosti na javnom području, čiji je cilj opće dobro, tj. uređenje zajedničkoga (društvenog) života ljudi. U tom smislu politika je samodjelatnost (slobodnih) ljudi, sukladno njihovim bitnim interesima i potrebama.⁴ (U antičkom svijetu u politici nisu sudjelovale žene i, dakako, u duhu vremena, robovi).

⁴ *Leksikon temeljnih pojmova politike*, Školska knjiga, Zagreb, 1990.

U rimskoj tradiciji politika je usko povezana s pravom i s odnosom institucija koje normiraju političko djelovanje, a *res publicae* stvar je javnoga djelovanja (naspram privatnog).

U srednjem vijeku je u središtu politike odnos svjetovne i crkvene vlasti i unutar toga u kršćanstvu uvodi se mogućnost neposlušnosti svjetovnoj vlasti, ako je ona u suprotnosti s božanskim (crkvenim) zakonima.

S renesansom, u novom vijeku počinje moderno shvaćanje politike, njezinim odvajanjem od religijske etike (*N. Machiavelli*) i uvođenjem samostalnoga entiteta države i njezina djelovanja, osobito u odnosu spram podanika (državljana), ali i kao kontrole i jamstva prava individualiteta (subjekta) naspram nje same.

Kontrola vlasti polazi od (realne) pretpostavke o mogućnosti zlouporabe vlasti i potrebe zaštite svih članova zajednice od neispravnoga funkcioniranja vlasti (zaštite pojedinaca i manjina).

Općenito, sintetički, politika se određuje kao smisleno djelovanje koje nastoji na uređenju zajednice prema određenim idealima, ali i djelovanje koje je povezano s moći, tj. s mogućnošću da se volja nekog političkog subjekta nametne volji drugih.⁵

Država je osnovna ustanova političkoga života kojom se institucionalizira moć (postiže formalna pravilnost i stabilnost političkoga života), ustanovljuje vlast, provode društveno-političke tendencije i namjere u pravne norme.⁶

No, postoji i drugo značenje (i drugo lice) politike koje je povezano sa shvaćanjem države kao instrumenta društvene dominacije i vladavine. Politika onda znači upravljanje državom, vlast, što uključuje i tehniku manipuliranja ljudima kao sredstvima, a čemu služi i ideologija kao mistificirana svijest, koja nastoji opravdati nedruštveno, egoistično ponašanje određenih društvenih skupina u svrhu očuvanja njihovih društvenih privilegija i interesa.

U svakom slučaju, budući da je čovjek društveno biće, da je upućen na druge ljude i zajednicu, da bi se održao i ispunio smisao svoga življenja, može se govoriti i o politici (u širem smislu riječi) kao o čovjekovoj antropološkoj determinanti koja mu je kao čovjeku "sudena", koja je njegova sudbina⁷ (*moira*), dakako, ne shvaćena fatalistički, već kao društveni okvir unutar kojega postoji i prostor i mogućnost slobodnoga stvaralačkog ljudskog djelovanja.

⁵ M. Weber, "Politika kao poziv", *Sociološka hrestomatija*, Matica hrvatska, Zagreb, 1964.

⁶ Sh. Avineri, *Hegels Theorie des modernen Staates*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

⁷ E. Ćimić, *Politika kao sudbina*, Stvarnost, Zagreb, 1989.

Razgovorom prema životu S. Bašića

U koricama ove zanimljive i primjereno naslovljene knjige sadržani su autorovi razgovori s odabranim i kompetentnim sugovornicima u posljednjih dvadesetak godina, povodom određenih značajnih znanstvenih i kulturnih događaja (skupovi, objavljivanje i predstavljanje osobito vrijednih knjiga i sl.) o podnaslovljenoj (Hrvatske povijesne teme) i široj kulturnoj i političkoj tematici. Dobro postavljenim pitanjima što podrazumijeva i dobru upućenost onoga koji pita u probleme o kojima se razgovara, da bi pravi razgovor bio uopće moguć, dobiveni su mnogi relevantni dogovori, pa i cijele rasprave o kulturnim, znanstvenim i političkim pitanjima iz hrvatske prošlosti i sadašnjosti kao znatan i važan prinos istini o tim temeljima i uvjetima ukupne hrvatske opstojnosti.

Širok raspon tema naznačenih podnaslovom moguće je preciznije podijeliti na tri osnovna dijela. Prvo, to su kulturnopovijesne, jezikoslovne, književne i religijske teme koje obrađuju prije svega hrvatski kulturni identitet, zatim su to teme iz hrvatske političke povijesti i suvremenosti i hrvatskoga nacionalnog identiteta, i treći, manji dio elaborira neke druge zanimljive kulturolozijske, odnosno religiologijske teme (*Mit o Ozirisu* – temelj novozavjetnog Isusa), s dr. Igorom Uranićem, U *Saloni se štovao Mitra*, s dr. Željkom Miletićem i *Mormoni nisu Ku-Klux-Klan*, s Ivanom Valekom).

Ovu podjelu, naravno, ne treba shvatiti prestrogo, budući da nije lako povući oštru graničnu crtu koja bi bez ostatka dijelila i rubricirala sve teme razgovora, koje su dijelom, manje ili više, međusobno povezane.

Prvoj skupini tema pripadaju razgovori o hrvatskoj kulturnoj povijesti i hrvatskom kulturnom identitetu, a koje ćemo navesti telegrafski:

- *Je li Marulić "otac hrvatske književnosti"?*, s akademikom Eduardom Hercigonjom, povodom znanstvenoga skupa *Glagoljica u Dalmaciji* o kulturnom značenju Misala iz 1483. i glagoljaštva općenito, o Maruliću kao prijelazu u kontinuitetu iz srednjovjekovne u novu stilsku formaciju.
- *Tri hrvatska pisma, glagoljica, cirilica i latinica*, s akademikom Josipom Bratulićem, u povodu predstavljanja Leksikona hrvatske glagoljice, koji pokazuje da je, usprkos zabacivanju te činjenice, "cirilica jednako tako hrvatska kao i glagoljica kao i latinica".
- *Herman Dalmatin vratio se kući*, s akademikom Žarkom Dadićem, povodom njegove knjige *Herman Dalmatin*, o prvom velikom ali široj znanstvenoj javnosti malo poznatom hrvatskom filozofu i znanstveniku zapadnoeuropskoga platonizma i aristotelizma što su prenijeli srednjovjekovni arapski filozofi.

- *Kožičićeve unikati u lenjingradskoj biblioteci*, s akademkinjom Anicom Nazor, o Zadrani Šimunu Kožičiću koji je u prvoj polovici 16. st. osnovao tiskaru u Rijeci i u njoj na glagoljici tiskao knjige koje je sam pripremio.
- *I ruševine su spomenici*, s prof. dr. Milanom Kruhekom povodom objavljivanja njegove knjige *Graditeljska baština Karlovačkog Pokuplja*, koja prikazuje tu baštinu od njezinih početaka u ranom hrvatskom srednjem vijeku do vremena domovinskoga rata.
- *Pomicanje granica*, s prof. dr. Ivom Petricolijem, povodom njegove knjige *Tisuću godina umjetnosti u Zadru*, koja obrađuje razdoblje od 5. do 15. st. i time pomiče donju početnu granicu u starokršćansko doba.
- *Učinili smo nemoguće*, s dr. sc. Antunom Vujićem, glavnim urednikom Hrvatskoga leksikona, Leksikografskoga zavoda "Miroslav Krleža", značajnoga djela hrvatske kulture, prvoga takve vrste u samostalnoj državi Hrvatskoj, kojega je kao takvoga prihvatio velik dio relevantne hrvatske kulturne javnosti, s napomenom da je bilo i nekih drugih mišljenja.
- *Leksikon ne smije biti "liber vanitatum"*, s akademikom Augustom Kovačecom, glavnim urednikom Hrvatskoga općeg leksikona (dakle, nacionalnoga i općega) također vrijednoga i opsežnoga kulturnog projekta s oko 50 000 natuknica na 70 araka.
- *Leksikon će svjedočiti hrvatsku kulturnu stvarnost*, s prof. dr. Adalbertom Rebićem, glavnim urednikom Religijskoga leksikona, također prvoga priručnika takve vrste koje pišu hrvatski autori o različitim religijskim činjenicama i fenomenima uopće i o konkretnim pojedinačnim religijama.
- *Hrvatski jezik i srpski jezik, dva različita standarda oduvijek*, s prof. dr. Ivom Pranjkovićem, povodom Slavističke škole u Puli, o razlikama između dva jezična standarda tj. dva različita jezika – hrvatskoga i srpskoga, a koje se može tumačiti s različitih vidika: standardološkoga, dijalektološkoga, sociolingvističkoga, povijesnoga.
- *Deklaraciju je napisala žudnja za slobodom*, s prof. dr. Miroslavom Brandtom, o Deklaraciji o nazivu i položaju hrvatskoga književnog jezika iz 1967., u kojemu je točno kazano tko su bili autori Deklaracije Matice hrvatske i koji su im bili motivi.

U drugu skupinu tema o hrvatskoj političkoj povijesti i suvremenosti i nacionalnom identitetu spadaju razgovori od kojih ćemo spomenuti one najistaknutije:

- *Od krbauskog poraza do sisačke pobjede, sto godina bez prekida, hrvatski je narod vodio borbu za svoju opstojnost, što je jedinstven slučaj u povijesti!* s prof. dr. Milanom Kruhekom, povodom njegove knjige *Krajiške utvrde Hrvat-*

skoga kraljevstva u 16. stoljeću, o čemu je naslov razgovora sažeto rekao ono osnovno.

- *Turski arhivi kriju pravu istinu*, s prvim hrvatskim turkologom prof. dr. Nenadom Moačaninom, povodom njegove knjige *Turska Hrvatska*, nastale na izvorima turskih i hrvatskih arhiva, o povijesti hrvatskih zemalja za vrijeme turske vladavine.
- *Arhivi svjedoče hrvatski teritorij*, s dr. Josipom Kolanovićem, ravnateljem Hrvatskoga državnog arhiva, povodom predstavljanja značajnih izvora za hrvatsku povijest – zapisnika Hrvatske kraljevske konferencije, koju je osnovao Hrvatski sabor 1685. kao svoju ustanovu koja je donosila bitne zaključke (kada se nije mogao sazvati Sabor zbog ratne situacije) za obranu Kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije.
- *Hrvat je onaj tko se Hrvatom osjeća*, s prof. dr. Nevenom Budakom, povodom zbornika *Etnogeneza Hrvata* kojega je on uredio na temelju istoimenoga znanstvenog skupa, koji ne daje odgovor o podrijetlu Hrvata jer znanost taj siguran odgovor i nema, a suvremeno hrvatstvo, uključujući i ono u dijaspori stvar je osjećaja, odnosno opredjeljenja.
- *Ne tražite od povjesničara da potvrđuje mitove*, s istim autorom, u povodu udžbenika *Rađanje suvremene Hrvatske i Europe*, što ga je napisao u koautorstvu s Vladimirom Posavcem, a kojega je odbilo Ministarstvo prosvjete za ministriranje Ljilje Vokić zbog sporne krunidbe kralja Tomislava.
- *Strossmayerov zanos liberalnim katolicizmom*, s mr. sc. Mariom Strechom, povodom njegove knjige *Katoličko hrvatstvo. Počeci političkog katolicizma u Banskoj Hrvatskoj 1897.-1904.* o naslovljenom i danas sve aktualnijem i diskutabilnom problemu, zatim:
- *Politička stvarnost je permanentan rat*, s prof. dr. Hrvojem Lorkovićem, inače prirodoslovcem, povodom njegovih knjiga *Odjeci izvan* i *Ogledi o narodima*, o puču Vokić-Lorković, o stanju duha u emigraciji, o proturječjima politike i dvostrukosti (bizantištini) demokracije.
- *Svaka politika platila je račun*, s dr. Jere Jarebom, povodom predstavljanja pretiska njegove knjige *Pola stoljeća hrvatske politike 1895.-1945.*, napisane kritički u povodu Mačekove autobiografije koja je objavljena 1958. u New Yorku, osobito u Hrvatskoj u Drugom svjetskom ratu i Paveliću.
- *Politika kao mitska zona*, s Ivanom Aralicom, povodom njegova romana *Tajna sarmatskog orla*, o odnosu politike i književnosti, o političkom angažmanu pisca kao pisca i kao građanina (koje je stavove kasnije svojim vlastitim političkim angažmanom demantirao).

- *Bez pravice nema ni države*, s dr. Pavom Barišićem, povodom njegove knjige *Starčevićeva filozofija prava*, sa složenim odnosom politike i morala, gdje je Starčević i autorov odgovor na to trajno aktualno pitanje sadržan u samom naslovu razgovora.
- *Zagovaram Hrvatsku bez terora bogate manjine*, s akademikom Ivanom Supekom, povodom njegove knjige *Na prekretnici milenija*, o humanizmu općenito i pripravljanju “trećega puta” u uistinu demokratsku i pravednu Hrvatsku.

Ono, međutim, što u ovoj knjizi treba posebno naglasiti, a što i najbolje govori o autorovu pristupu i razumijevanju njegove zadaće i namjere jest izvrsno pogoden naslov: *Razgovorom i prema životu*, o čemu on sam govori u uvodu pod naslovom *Čemu razgovor?*

Razgovor, dakle, kao put prema istini!

Dijalog (*dia-logos*), naime, jest razabiranje i sabiranje (*legein*) mogućnosti zajedništva u traženju istine, u svrhu humanog suživljenja, to je usuglašujući govor ljudi, razgovor o njihovim bitnim teorijskim i praktičnim pitanjima i interesima, a ne *polemos* (rat) ne polemika u kojoj se traže slabija mjesta protivnikova (ne sugovornikova) da bi ga se lakše nadišlo. On, znači pretpostavlja razlike (*dialego, dialegomañ*), čak i suprotnosti koje su postavljene u dijalektički odnos, što znači da su one i prevladavane i očuvane (*G. W. F. Hegel*). Inače, dijalog i nema smisla, ili je, zbog dispariteta ideja i stavova, nemoguć. Dijalog pretpostavlja otvorenost, a ne zadanost, on je antitetičko-sintetičko napredovanje na putu u otvoreno obzorje istine. Kao razgovor sa samim sobom i s drugim(a), kao dijalektička duhovna i egzistencijalna igra, on je način čovjekova opstanka. Osnovno načelo i uvjet svakoga dijaloga jest, dakle, otvorenost prema istini. Istina je ovdje shvaćena kao *aletheia*, otkrivenost, tj. otkrivanje skrivenosti, tajni i zagonetaka svijeta i života (bitka koja se voli prikrivati – *Heraklit*). Stoga i treba uložiti napor promišljanja za to razotkrivanje! A putovi su mišljenja upravo dijalogički (dijalektički) – neprestano postupno asimptotičko približavanje istini, mudrosti (razumijevanju problema u njihovom temelju i načelu) kao svjetioniku na otvorenu obzoru, s različitih strana i preko suprotnosti i njihovih sinteza.

Znači, istina nije samo *orthotes, adequatio intellectus et rei, korespondencija* subjekta i objekta, jer bi to odvelo u teoriju odraza i dogmatizam. A nedogmatsko shvaćanje istine implicira svijest o neposjedovanju “konačne”, “posljednje” itd. istine, spoznaju da je u istini koju posjedujemo, koju smo postigli prisutna i primjesa zablude (što proizlazi iz antinomičnosti ljudskoga uma), te s tim u vezi, i svijest o spomenutom povijesnom, dijalektičkom i dijalogičkom putu prema istini. On, dakle treba biti slobodan, s međusobnim povjerenjem, razumijevanjem i uvjerenjem da su ljudi u osnovi orijentirani prema istini te da joj nešto mogu pridonijeti.

Bit i nužnost dijaloga izvire iz biti čovjekove kao na istinu usmjerenoga, ali u odnosu spram nje hendikepiranoga bića.

To govori o upućenosti čovjekovoj i na druge u traženju istine i istinskoga življenja.

I to ne samo kao na sugovornike s kojima se slažemo ili im se suprotstavljamo i tako sami teorijski napredujemo u raspravljanju o bitnim pitanjima putem jedinstva *pro et contra*, odnosno do teze preko antiteze do sinteze – nove teze), već je riječ o upućenosti na Drugoga kako to tematizira novija (od *G. F. W. Hegela* do filozofa egzistencije i *Martina Bubera*) antropologija i praktička filozofija te suvremena hermeneutika, gdje je problem Drugoga osnova i ključ poimanja zajednice i zajedništva.

Jezik (govor) i smisao kojega on prenosi svugdje su upućeni Drugom i prema njemu otvoreni.

Prava zajednica temelji se ne na spoju sile i obmane, nego na razumijevanju i sporazumijevanju (pa je, prema tome, bitno dijaloška). Dijalog se vodi s pomoću ideja, ali partneri u dijalogu moraju biti kadri da te ideje dopunjuju, korigiraju, a neke odbacuju, ako spoznaju da to pridonosi približavanju “cjelovitoj” istini.

Ljudi su u dijalogu nositelji ideja. One su tada svojina ljudi, a ne nešto po sebi postojeće, nezavisno i apstrahirano od ljudi. Prema tome, međusobno priznavanje osobnoga dostojanstva, individualnosti, slobode i ravnopravnosti sugovornika, osnovno je polazište dijaloga.

Dijalog, nadalje, nije ni jednostavno podučavanje, “dociranje” ili indoktrinacija, on, naprotiv, traži shvaćanje, dostizanje što je više moguće ispravnosti u sugovornikovu mišljenju, suradnju u traženju istine.

Upravo u takvoj suradnji i jest vrijednost razgovora u ovoj knjizi i, dakako, velika autorova zasluga što je te različite razgovore znalački i dosljedno vodio prema njihovu zajedničkom cilju – otkrivanju i osvjetljavanju istine o hrvatskoj kulturnoj i političkoj povijesti kao *conditio sine qua non* istinskoga suvremenog hrvatskog kulturnog i nacionalnoga identiteta i njihove budućnosti.

Podaci o tekstovima

- Filozofija i znanost, još neobjavljen tekst
- Filozofija i religija, Filozofska istraživanja, Zagreb, 28 (1/1989.)
- Suvremeni odgoj, obrazovanje i filozofija čovjeka, Zaprešićki godišnjak 03., Matica hrvatska, Zaprešić, 2004.
- Suvremeni društveni život i vrednote, tekst neobjavljen u ovom obliku
- S. Langer, Filozofija u novome ključu, Naše teme, Zagreb, 7-8/1968.
- K. Acham, Philosophie der Sozialwissenschaften, Filozofska istraživanja, Zagreb, 14 (3/1985.)
- Rad i bog V. Sutlića, tekst objavljen pod naslovom Bog i Rad u knjizi N. Skledar, Obzorje suvremenosti, Matice hrvatske, Zaprešić, 1994.
- Ž. Škuljević, Sofistika kao istina privida, Filozofska istraživanja, Zagreb, 83 (4/2001.)
- L. Veljak, Od ontologije do filozofije povijesti, recenzija za izdavača – Hrvatsko filozofsko društvo
- Bl. Despot, New Age i Moderna, Društvena istraživanja, Zagreb, 22 (2/1966.)
- V. Mikecin, Umjetnost i povijesni svijet, Filozofska istraživanja, Zagreb, 62 (4/1966.)
- R. Supek, Zanat sociologa, Sociološki pogledi (zbornik), Institut za društvena istraživanja, Zagreb, 1994., tekst objavljen pod naslovom Poziv sociologa: koncepcija Rudija Supeka
- Z. Žugić, Uvod u sociologiju sporta, Društvena istraživanja, Zagreb, 25-26 (5/1996.)
- I. Cifrić, Bioetika i ekologija, Sociologija sela, Zagreb, 3-4/2000.
- T. Švob, Izvori individualnosti, Sociologija sela, Zagreb, 1-2/20002.
- F. Petrić, Deset dijaloga o povijesti, Dubrovnik 1-3/1997., tekst objavljen pod naslovom Petrićevo djelo Della historia i suvremena znanost o društvu.
- S. Čolić, Kultura i povijest, Filozofska istraživanja, Zagreb, 85-86 (2-3/2002.)
- E. Kale, Uvod u znanost o kulturi, Sociologija sela, Zagreb, 1-2/2003.
- M. Segalen (ur.), Drugi i sličan i G. E. Marcus – M. J. Fischer, Sociologija sela, Zagreb, 3-4/2004., tekst objavljen pod naslovom Antropologijske teme
- G. Mensching, Soziologie der Religion, Praxis, Zagreb 3/1970.
- D. Berlot, Djelokrug i dometi Feuerbachove kritike religije, Dometi, Rijeka, 1-2/1975.
- T. Vereš, Filozofsko-teološki dijalog s Marxom, Kulturni radnik, 5/1982., tekst objavljen pod naslovom, Smisao marksističko-kršćanskoga dijaloga

- Religija i društvo (zbornik), Naše teme, Zagreb, 6/1988.
- M. Oršolića, Camilo Torres, kršćanin u službi revolucije, Revija za sociologiju, Zagreb, 1-2/1978.
- I. Maštruko, Izazov alternativnih teologija, Kulturni radnik, Zagreb, 5/1988., tekst objavljen pod naslovom Teologijska gibanja
- Đ. Šušnjić, Znati i verovati, Filozofijska istraživanja, Zagreb, 28 (1/1989.)
- E. Ćimić, Drama ateizacije, Filozofska istraživanja, Zagreb, 13 (2/1985.)
- E. Ćimić, Ateizam kao povijesni humanizam i N. Dugandžija, Religija i kriza, Filozofska istraživanja, 41 (2/1991.), tekst objavljen pod naslovom Čovjek i Bog u društvu
- E. Ćimić, Sveto i svjetovno, Društvena istraživanja, Zagreb, 3/1993.
- J. Jukić, Budućnost religije, Društvena istraživanja, Zagreb, 1/1992.
- S. Jambrek, New age i kršćanstvo, Sociologija sela, Zagreb, 1-4/1998.
- W. W. Meisner, Život i vjera, recenzija za izdavača – Sveučilište u Zadru
- Industrijska demokratija (zbornik), Naše teme, Zagreb, 3/1968.
- E. Weil, Hegel i država, Naše teme, Zagreb, 6/1968.
- Lj. Tadić, Poredak i sloboda, Naše teme, Zagreb, 4/1968.
- A. Krešić, Političko društvo i politička mitologija, Praxis, Zagreb, 3-4/1969.
- E. Ćimić, Politika kao sudbina, Sociologija, Beograd, 2-3/1983.
- P. Matvejević, Te vjetrenjače, Naše teme, Zagreb, 7-8/1979.
- A. Lipjhart, Demokracija u pluralnim društvima, objavljeno u knjizi N. Skledar, Čovjekov opstanak, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1996., kao dio teksta: Demokracija i pluralizam
- S. Bašić, Razgovorom prema životu, još neobjavljen tekst

Bilješka o autoru

Nikola Skledar rodio se 1942. u Zaprešiću, završio je studij filozofije i psihologije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu. Poslijediplomski studij *Teorije religije* i *ateizma* odslušaio je pri Institutu za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, doktorirao na Fakulteti za sociologiju, politične vede in novinarstvo u Ljubljani.

Sada je redoviti profesor u trajnom zvanju na Odjelu za sociologiju Sveučilišta u Zadru, prodekan Visoke škole za poslovanje i upravljanje "Baltazar Adam Krčelić" u Zaprešiću i ravnatelj Instituta za društvena istraživanja u Zagrebu. Predaje i direktor je poslijediplomskoga tečaja *Future of Religion* Internacionalnoga univerzitetskoga centra (IUC) u Dubrovniku i zamjenik voditelja poslijediplomskoga studija *Kultura i društvo* Sveučilišta u Zadru.

Bio je predsjednik Hrvatskoga filozofskog društva, član Upravnoga odbora Hrvatskoga sociološkog društva, a sada je predsjednik Hrvatskoga bioetičkog društva.

Aktivan je sudionik brojnih domaćih i međunarodnih znanstvenih skupova, voditelj više znanstvenih projekata, član uredništva nekoliko časopisa i biblioteka.

U zemlji i inozemstvu objavio je preko sto znanstvenih i stručnih radova, od kojih su neki prevedeni na engleski, njemački i slovački jezik, te knjige:

Dijalog kršćana i marksista (1984.), *Um i religija* (1986.), *Čovjek i transcencija* (1988.), *Razgovori o religiji* (1990.), *Zbilja religije* (1991.), *Obzorje suvremenosti* (1994.), *Čovjekov opstanak* (1996.), *Osnovni oblici čovjekova duha i kulture* (1998.), *Umsko i nadumsko* (1999.), *Čovjek i kultura* (2001.), *Osnove znanosti o kulturi* (2002.), *Znanost o društvu* (u koautorstvu s J. Kregarom, 2003.), *O igri, ljubavi i smrti* (2003.), *Vidici praktičke filozofije* (2004.).



12

BIBLIOTEKA **znanost i društvo**

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu
Zagreb, Amruševa 11
tel: +385 1 4810 264; fax: +385 1 4810 263
e-mail: idez@idi.hr

Glavna urednica

Jasenska Kodrnja

Uredništvo

Ivana Batarelo
Vlasta Ilišin
Mladen Labus
Katarina Prpić
Dušica Seferagić
Nikola Skledar

Grafičko oblikovanje naslovnice

Igor Kuduz

Grafička priprema

TERCIJA d. o. o., Zagreb

Tisak i uvez

M.A.K. GOLDEN d. o. o., Zagreb

Naklada

500 primjeraka